إبراهيم محمود

جماليات الصمت

في أصل المخفي والمكبوت



دراسة

مركز الإنماء الحضاري

إبراهيم محمود

جماليات الصمت
في أصل المخفي والمكبوت

عن «جماليات الصمت» والكلمة التي تترقب ساعتها

جماليات الصمت

في أصل المخفي والمكبوت

المؤلف : إبراهيم محمود

الناشر: مركز الإنماء الحضاري

الطبعة الأولى / 2002

التنضيد: دار الشجرة للنشر والتوزيع

دمشق ✉ 31691 ✆ 6320775

التصميم والإخراج الفني: منال وليد غنيم

تصميم الغلاف: م . جمال الابطح

مركز الإنماء الحضاري CEC

CENTER-ESSOR ET CIVILISATION

جماليات الصمت

في أصل المخفي والمكبوت

الإهداء

إلى اللامسمى وبلاغة المجهول

ملاحظة :

محتويات هذا الكتاب يرجع تاريخ كتابتها إلى عشر سنوات ، لذلك اقتضى التنويه

بمثابة المقدمة

>> من هو الإنسان المقهور؟ إنه ذلك الذي يعيش بين حدّين متواطئين مع بعضهما بعضاً: حد إرهابية الصمت، وحد التصميت الإرهابي. إنه مغروس في المكان الذي يجري تمويهه، أو «تعصيب» عينيه، لكي لا يكتشف موقعها الجغرافي، وكذلك يتم تسريبه إلى اللامكان ـ إذا دققنا فيه ـ لكي لا يكتشف تاريخه. إنه بذلك يفقد ذاكرته، وهي ذاكرة مكانية وتاريخية. وفي هذه الحالة، لا يوجد سوى الصمت الذي يُلفُّ به، أو التصميت الذي يُعلن عليه رقيبا وحسيبا!

فمكان الإنسان المقهور، هو ترجمان تذويبه في مكان آخر، لا يعبر عن خصوصيته، ولا عن اسمه الذي يفقد قيمته. هنا إنه قطيعي في أكثر الحالات بروزاً، وإذا أراد معرفة حقيقته، فهو أشبه برقم، وإن كان غير «مسيج» بأربعة جدران تنتصب كأربعة جلادين. أليس المكان اللامألوف هو السجن الأخطر من السجن الذي يدخله أحدنا، باعتبار الأخير يسمح لذاتنا أن تقرأ ما في نفسها، وإن تم «ترقيمه» اسمياً؟ يكون الإنسان المقهور: مكوَّناً معظم حياته، والتكوين يقصد به، سحَبه من فعل الإرادة التي يتمتع بها، لأنه إنسان، حيث يختار ما يتناسب وحضوره في المكان. وإلا فكيف يكون مقهوراً؟ وهذا يعني أن فعل «يكون» مستخدم هنا «تجاوزاً»، فهناك من

يرتبه، من يرميه في المكان الذي يستهلكه بسرعة قصوى، أو على مهل لإدامة معاناته، ولإلزامه بالمزيد من الصمت. إنه مكان يجرده من خصوصيته كفاعل في الكون، حيث يصبح منفعلا، بل حتى خصوصية الانفعال تبقى ضئيلة، ضحلة العمق، لأن الانفعال حالة نفسية، تعّبر أحياناً عن صحة الجسم، وعافية العقل، فنحن ننفعل، لأن هناك إمكانية لجعلنا ننفعل.

هل بوسعنا أن نقول إذاً ـ وربما تكون المبالغة بارزة هنا، ولكن حقيقة ما يجري تبقى موجودة ـ إن الإنسان العالمثالثي، وضمناً، في هذا المجتمع العربي، حتى قبل تكوّنه، في الرحم، تبرزه مواصفات، وعلامات محدَّدة فهو ولد أو بنت. ولكل منهما خانتُه، التي تفصح عن رأسمالها القيمي، من خلال ميراث فارض سلطانه الطقوسي والطقسي، وفارض قداسته التي لا تمس، بل تعاش وتصان. هو ميراث يحدد الآتي بوصفه ناقصاً، فعليه أن يكتمل من خلال نموذجه المبارَك، الماضيّ التليد الكامل المكتمل. أو بوصفه لا شيء، فعليه أن يظهر إلى الوجود، وأن يكون له حضور من خلال خوارقية هذا الميراث المتجددة، أو الجديدة باستمرار. فالولد هو الذي يمتاز بكذا وكذا وكيت من السمات. إنه محدد ـ سلفاً ـ كقيمة، كعلامة جنسية، كمرتبة اجتماعية مجتمعية، كسلوك رمزي، كممارسة حياتية.. الخ، إنه يتحدد من خلال ما هو محدد مسبقاً، يتحدد من قطيعية التشابه. أنت لا تأتي فتكون أليفاً، ومرغوباً فيك، إلا منه خلال «وبقدر» تكيفك مع قطيعك الاجتماعي والاختلاف كائن غرائبي، غريب ولا غريب إلا الشيطان. فالقاموسية التليدة هي التي تفرض طقوسيتها. وكذلك البنت، فهي مسعَّرة، أو لها قيمة، حتى قبل أن تولد، حسب منبتها، وتكوين جسمها، وجمالها. وهو ابن فلان، أو بنت فلان. وللذم هو ابن فلانة، وبنت فلانة. فالقاموسية الميراثية أبوية/ بطريكية، وليست أمومية. إنها بهذا الشكل ترفض ما هو مغاير لطقوسيتها، أي تصمت كل ما لا يتطابق مع حروفيتها. وهناك سلوكات إجتماعية، وتكوينات قيمية، وأعراف، وواجبات، مدوّنة في القاموس الاجتماعي المجتمعي. يصبح القاموسُ السلطة التي لا تعلوها سلطة أخرى.

يُصبح من الخطأ إذاً القول: فلانٌ يمارس كذا، ويفعل كذا، ويقول كذا ففي مجتمع التحديدات المسبقة: كلاماً، وسكوتاً، حياة وموتاً، جلوسا وقعودا وقياماً.. الخ. تبقى صيغة الفعل مُستلبة من فعليّتها، إذا دققنا في مدلولها الحقيقي. فالفعل المستَخدم، والمتداوَل هنا وهناك، أشبه بجائزة ترضية، لأن ما يمتلكه هذا الإنسان المقهور، أو ذاك، يتجاوز على صعيد القيمة، قيمة الجائزة هذه، أي قيمة الفعل الذي يكلف به، فهو فعل تصميتي في معظمه، لأنه مبرمج، في قاموسيته. لأن الفعل إمكان الإتيان بما ترغب فيه الإرادة، بما يحقق لها إمكانية التثبت في المكان، وإحالة المفعول به إلى خاصية الذات المتمايزة.

فالفعل إذا هو الذي يمارس سلوكيته الفعلية في من يقوم به، أو يقام به والقول هو الذي يهيئ صاحبه لكي يقوله، والممارسة المعنية، هي التي تكوّن صاحبها، أعني تظهره كحقيقة معدة ومقروءة سابقاً! ووفقاً لهذا التصور أو الكلام. ليس الكلام، في خاصيته الفردية، سوى لعبة ماكرة لغوية، قاموسية، توحي إلى هذا الإنسان المقهور الذي يشكّل ويكوّن «وهاتان العبارتان هما اللتان تكتبان وتدوّنان تاريخ المجتمع غالباً، فالإنسان ليس مقهوراً، إلا لأنه يمنح ما لديه، دون أن يُشار إليه، كأن سيزيفيته، تكمن في أن يمنح حركة حياة لمجتمعه الذي يتحرك من خلاله، وباسمه، وهو في النهاية يظل مربوطاً إلى صخرة العمل»، حقيقته، أي حقيقة الكلام. ولكن الكلام الذي يتصوَّت من خلاله ـ كفرد ـ يظل في صفته وتتابع كلماته، نابعاً من «جوهر» اجتماعي، مجتمعي، هو الذي يحدد خاصيات تشكيلاته اللفظية والنحوية والقواعدية.

وكذلك فإن السكوت، هو توقيف الكلام اضطرارياً، أو رغم أنف صاحبه. والإنسان المقهور، لا يسكن إلا لأنه ملزم به، وهذا يعني أن عملية السكوت تخرج عن نطاقها الفردي، لتؤكد حقيقتها القاموسية الميراثية فهو غالبا لا يسكت، لأنه يحب ذلك، بل يسكت، لأنه يُجبر على ذلك، ما دامت الهيمنة القاموسية تفصح هنا عن أحاديتها، أو عن فرديتها المفردنة، أو عن حرميتها، فالقمة هي التي تمثل حقيقة الجبل، لا الجبل يفصح عن حقيقة

القمة. وبناء المعنى الاجتماعي، وسلطويته، يتكونان من خلال هـذا الانغراس الهرمي وكذلك فإن الحياة، وإن كان المقهور فيها، يعيش بشكل مـا، فهـو في «تخارجيته» يكون موجّهاً. إنه لا يعيش إلا من أجل آخرين، يضعون فيه كل ما من شـأنه تحقيـق طموحـاتهم وآمـالهم. أي أنـه موهـوب لهـم. فهـم بـه، يتواصلـون في الحيـاة. إنـه أي شـيء، سـوى حقيقتـه كانسـان، مـن خـارج انسانيته. فهم الكلمات التي تعـبر عـن خصوصيتهـا الاجتماعيـة، أو «تنتـج» معانيها المرغوب فيها، والنظام الذي يتأسس في صيغته الاجتماعيـة. وداخـل هذه المحددات، ليس المقهور، الذي يمثل الغالبية العظمى من أفراد المجتمع العربي، سوى الجسد المشـحون بالطاقـة المغذيـة، لمـن تمـت وتتـم تسـميتهم بالنخبة. وهذا يعني أنه يفتقد خياراً يعبر عنه، أو يفتقد الاختيار في الحيـاة، وانما الحياة في «سبنسريتها» أي في صيغة «الداروينية الاجتماعيـة» هـي الـتي تختار له، لا ما يتناسب مع حقيقته كانسان، وانمـا مـا يتـلاءم مـع كيانـه، كقـوة منتجـة. والقـوة المنتجـة تكـون بصيرتهـا وبصرهـا، تلـك المركزيـة الاجتماعية، التي تشـكل نظامـاً، يلغـي مـن نصوصـه الرسميـة، والإعلاميـة المتداولة الحقيقية، أو أدبياته، هذه المساواتية، لأن عبارة «خلقناكم درجـات» تعتبر تبريراً تاريخيا، لكل تفاوت اجتماعي، يؤبّد من قبلها.

هكذا يكون الموت أيضاً، فهو في طقوسيته، يظل حاملاً هـذه المراتبيـة ــ رغم ما يقال حول حقيقة أن الموت لا يميز بـين فـرد وآخـر، لكـن طقوسـياته الاجتماعية، تفنـد هـذا الزعـم، أو القـول ــ لقد أردنـا بالقاموسـية الإشـهار بفضائحية الميراثية، في مراثياتهـا، أو دعاويهـا المبهرجـة، حيـث تعلـن مـن ناحية عن مساواة تشمل الجميع، في الكـلام، والتعبـير عـن حقـائق الحيـاة، واتخاذ السلوك الذي يناسب شخصية صاحبـه، دون أن يكـون هنـاك مجـال الفوضى. أي يصبح المجتمع غابياً، ولكن المقصود هنا، هو أن يكـون الصمـت شاملاً للقسـم الأكـبر مـن أفـراد المجتمـع، بدعـوى معينـة، ذرائعيـة طبعـاً، والتصميـت مؤسسـة، لهـا فرماناتهـا وأوامرهـا ونواهيهـا، وموادهـا وبنودهـا التأديبية والعقابية، تنطق بـلا مسـاواتية الأفـراد هـي مؤسسـة لا تفصح عـن

نفسها، في صيغة عيانية «أي مؤسسة قائمة بذاتها» وإنما يشير التأسيس إلى عنصر الضبط الأخلاقي والاجتماعي، الذي يشكل دعامة كبرى وبارزة في كل مؤسسة قائمة بذاتها، سواء كانت انتاجية، أم غير انتاجية: تربوية، أم ثقافية، أم تخطيطية. فمجموع العاملين في هذه المؤسسة أو تلك، ليسوا مجموعة متناسقة، ليسوا متساوين، فثقافة الصمت تشمل قسما من هؤلاء، أي تكمن وظيفتهم الأساسية في أن يعبروا من خلال «أجسادهم» بمعناها الفيزيائي، البيولوجي، عن تكيفهم مع الجو السائد، وعن انخراطهم في وظيفتهم التي تتطلب منهم التجلي بمواصفات معينة، محددة مقابل فسح المجال لآخرين، تتحدد وظيفتهم في انتاج كل ما من شأنه التعبير عن هذه الصمتية المأسسة «وتعبير الإنتاج، يُقصد به خلق وإعادة خلق وتوزيع حماية كل ما يجعل ما هو سائد في صيغته الاجتماسية، ثابتاً، ديمومياً». وبذلك يصبح الصمت تصميتاً، أي فرض صمت معين على هؤلاء. وهو تصميتُ يقصد به، **الحيلولة** دون ظهور كل ما من شأنه، **اختراق الطوطمية المأسسة**.

تصبح الدعوة إذاً إلى البحث في حقيقة هذا الصمت. الذي يتوزع في طول المجتمع وعرضه، مروعة في قول ما لا يُرغب في قوله، طواعية أو كراهية، لأن هناك قوة اغصابية، تدفع إلى ذلك.

في الالتزام بما لا يُرغب في الالتزام به حقيقة، لأن أخلاقية المكان والزمان المأسسة تتطلب ذلك في رؤية ما هو موجود، خلاف ما هو موجود عليه، لأن النخبوية المطوطمة، تبتغي ذلك.

إن جماليات الصمت، محاولة لاختراق ما هو مغلق عليه، وممنوع اطلاق سراحه، لأنه السلطة القائمة، في مجموعة /جملة علاماتها الفارقة العربية. وفي أبويتها المستبدة، ترى في هذا الحجر صفاء سريرتها، ومتعة ممارستها الهيمنوية، في استعانتها بكل ما من شأنه تأكيد وتأبيد هذه المتعة ففي نصوحها الاجتماعية، كل الألوان تتحد مع بعضها بعضاً، فالديماغوجية هي لعبتها، ومسرح هيبتها، يتلاقى فيها الرحمن والشيطان، الأبيض والأسود.

الخير محل الشر، والشر محل الخير، وفق مزاجيتها.

والكلمة التي تترقب ساعتها، ما تزال أسيرة الصمت والتصميت، والمصيبة المضحكة/ المبكية، أن هؤلاء المقهورين، يشكلون القسم الأكبر ممن يمارسون في إجهاضها، أو منعها من الافصاح عن حقيقتها الحقة. إن جماليات الصمت تهدف إلى الكشف عما هو مغيوب، ومطموس، في النص المسموح بتداوله، وعما هو موجود في التاريخ، من خلال نصوصه العديدة، حيث يمارس حوله صمت وتصميت لئلا تنكشف طوباوية السلطة، وغيبياتها المفتعلة، وتمثيليتها الشعبوية، وتهدف أيضاً إلى استنطاق ما تم الصمت حوله، وتصميته، وليكتب تاريخه (الحقيقي)، تاريخ الناس في تعددية روافده، ومغذّياته الفعلية!

وعن الصمت

>> كيف يمكن الكلام عن موضوع، هو موضـــوع الصمـت، يلفـه الكثـير الكثير من الصمـت، وليـس فيـه ولـه سـوى الصمـت، ولا يوجـد عنـه سـوى الصمت؟ فهو مغلق الجهات، معِتم، مبهم. وبذلـك يكـون أي كـلام/ حديـث عن الصمت، بمثابة تناقض جلي هنــا. إذ يتطـابق الكـلام/ الحديـث. الـذي يكون إعلاماً عن شيء ما، أو موضوع ما، وتقريراً عنه، ووشاية، واخراجه من جهة المجهول والمغيوب معاً، إلى جهة المعلوم والمألوف، مع اللا متكلم/ الــلا محدث، الذي يأبى، ويؤبــى الافصـاح عـن نفسـه، لكـن هـل هـذا يعـني أن نصمت تجاه ما نحن بصـدده، وهـل يعـني ذلـك أن نزيـد في صمتـه صمتـاً، ونراكمه، ونصمت عن الصمت، أو نُصمته أكثر فــأكثر، وهـل يعـني ذلـك أن اللا مفصح عن نفسه، أو تحديداً: الصامت. يدفعنا إلى تركه متدثرا وممهـوراً ومطموراً بصمته وفيه؟

وهل يعــني كـل ذلـك، أن لا وجـوداً لآثـار تـدل عليـه، ولا لغـة تبـوح بأسـراره، ولا تاريخـاً يفصـح عـن حقيقتـه؟ إن المنطقـة الأكـثر سـواداً، بـــل وتعتيماً، وتجهيلاً، واهمالاً في حياتنا، هي منطقة الصمت. هذا إذا جـاز لنـا أن نستخدم مثل هذه العبارة، مقابل منطقة الكلام. إن الكلام. الذي هـو فعـل مؤثّر، ومسموع، وحركة عضويــة ولفظيــة، ذات معنــى، هـو الـذي يقـدم لنـا باستمرار، باعتباره الشارة الأولى والوحيدة على وجودنا بل باعتباره سـلطة في

قوة، وسلطان المعرفة، ومعرّفها، وحاويها، في مأسسته بالدرجة الأولى. لكن الذي يدقق في حقيقة الكلام، وحراكه اللفظي، واستراتيجية انبنائه، فلابد أن يكتشف أن هناك ما هو أكثر حضوراً منه، رغم أنه غير محسوس به، وما هو أكثر تجلياً منه، رغم أنه غير ملموس، أو غير مرئي، ومقروء.

ذلك هو فعل الصمت، الذي يندرج «ظلماً» باستمرار، ويتلاشى، ويتغّيب تحت إمرة الكلام! إن تاريخ الصمت هو أكثر عمقاً وغنى واثارة، من تاريخ الكلام المسموع، والكتابة المقروءة، والأثر المنصوص أو المفصح عن ذاته في صورة ما. وهو الأكثر اغراء وتشويقاً، وامتلاكاً للمفاهيم، إذا دُقّق ـ بعمق مركّز في حقيقته، هذه الحقيقة التي تعلن عن نفسها في مواقف ومشاهد، لم يتم بعد رفع الستار عنها. ومن هنا فإن وعي الصمت، يشكّل في قناعتنا، ضرورة عظمى، لأن في هذا الوعي، تتشكل للكلام نفسه صورة، أو هوية أخرى، كما أن الإنسان نفسه، يتكوَّن ويكونُ له حضور آخر أكثر دلالة وغنى وإنما يكون إغلاقاً لعالمَ، يصعب التعرف على جغرافيته المفاهيمية، وخطابه اللجّي والصِدامي، لأنه في الوقت الذي لا يفصح فيه عن وجوده، كي يُلتفَت إليه يكون هو الإفصاحَ، دون أن يمارس تعبيراً، لأنه كيان ممتد، ومنتشِر في كل الجهات، وقائم في كل منا، ويتوغل في كل موضوع.

إنه يشير إلى معلوم ما، من خلال تفجير النص المطروح للتداول: قراءة، أو شفاهة، أو كشف قاعه، حيث يتم تبيان مقدار الخلل، أو الثغور المبعثرة والموزعة فيه، والموهّة، لأهداف استراتيجية معينة، سياسية واجتماعية وقيمية... الخ، هذا المعلوم يندرج تحت سلّم، أواسم المجهول، والمجهول قد يحاط بمحاذير، أو محظوظات مختلفة، بحيث يصبح المجهولُ مقدساً، أي مُطَوْطماً، لا (تُنهك حرمته) أي يكون المغيوب غيباً وهذا بدوره يتأطر بالقداسة. ويصبح فعل الغيب موجّهاً للفاعل الوجودي، من خلال عنصر وجودي، اجتماعي، يؤسس لنفسه سلطوياً، فيعدِم كلّ ما يمسه بسوء، ويحيله ـ لكي يقلل من قيمته، ويبعثر رأسماله الرمزي، ويقزمه، ويحرمه فرصة الحضور والسفور والانتشار ـ إلى دائرة الحرام «بمعناه الديني، ما دامت

هذه الإحالة، تحقق له كسبا هَيْمَنوياً، سلطوياً، طبقياً، والسياسي بالتالي من خلال امتلاك الديني، لأن الديني كدالٍّ، يتمأسس ويظهر فاعلية تاريخية واجتماعية من خلال مدلول، هو الحامل السلطوي له، والداعم السياسي والمؤسساتي له» أو الممنوع من (الصرف الاجتماعي والمجتمعي). وبوضعه في خدمته، من خلال تأليب العامة، وتوجيه قناعاتها بشكل، تخدم فيه وبه، ومن خلاله، استراتيجيات الخطاب السلطوي الكليانية القمع بالدرجة الأولى.

وتخصيص اللامكان له، واللامكان يقابل هنا اللاتاريخ، واللاواقع، والخلاء المجتمعي (إذ كل كلام سيكون باطلاً، حين يشتغل على الموضوع. فانعدام الطرف الآخر في معادلة المعرفة، يؤدي إلى، أو يدل على، كون الطرف الأول غير موجود، أو أنه لم يعد موجوداً)[1].

وهذا الغير موجود، لا يعني عدم وجوده الكينوني والاجتماعي. إنه يمارس وعيه لذاته، وتواصلاً في الزمان، وانتقالاً في المكان بشكل ما، أو بآخر، متقاطعاً مع (الآخر) الذي سعى إلى إلغائه، أو وضعه في دائرة الصمت، يكون بمثابة اللاموضوع الذي يثيرنا هنا، واللامعلوم الذي يُسقط من حساب الوعي المتأسّس، المسموح بتواصله اجتماعياً، والعدم الذي لا يلفت النظر. لكن الصحيح أيضاً أنه يشغل مكاناً في المكان الذي هو معلوم، وتواصلاً في الزمان، الذي هو مؤرّخ، صيرورة اجتماعية ومجتمعية التي هي نقيض ما هو متعامل به وعلى أساسه، ويتم انتاجه وإعادة انتاجه بشكل ما.

وفي اللغة العربية لا نجد حضوراً لافتاً للنظر، أو على الأقل لا نقرأ ما هو مستحقٌّ النظر فيه، بخصوص الصمت. حيث يبدو سلبياً، فمفهوم الصمت يشير في معناه إلى اللاتجاوب، والقفر كصفة عدمية مقاربة للموت، والإفلاس بالمعنى العقلي. فالصامت هنا، هو الغائب والمغيوب بنفس الوقت والصمت

(1) صفدي، مطاع: استراتيجية التسمية، في نظام الأنظمة المعرفية - منشورات مركز الإنماء القومي بيروت - ط1 - 1986 - ص/193/.

أخيراً يقابل الانغلاق، وانعدام الإشارة فيه، وفقدانها كذلك[1].

ولكن هذا اللاتجاوب، لا يقوم على علاقة جدلية، تتكلّل ببروز طرف ما. بقدر ما يقوم على علاقة أحادية، حيث يقيم المتمأسِسُ، والكلي الحضور، والذي يثبت سلطانه وسلطته عبر مراكز قوة، أو قوى اجتماعية بأشكال عدة لوجوده ركائز موغلة في المعلومِ التاريخي والمجتمعي، والحضور الاجتماسي، ويمنح (الآخر) المعتبر «شكلياً» خصمه، لا شيئاً، عدماً، كلي الغياب، إنه الشبح الذي لا يمتلك امكانية الفعل الذي يهيئه، لكي يمارس التعريف بوجوده وحضوره، وتقديم بما لديه من استعدادات، والافصاح عن حقيقته التي تعارض الطرف الآخر، المعَتبر كلي الحضور.

والقفز يكون هنا ظاهرياً. فما لم يَفصح عنه العقل، أو يشي بحضوره الفكرُ لا يعني عدمه، أو لا حضوره، وانما يعني تغييبه. فلكي يتهيأ شيء ما، قول ما، حقيقة ما، للحضور العياني، أو الحسي لابد من دعامة قوة معينة، لابد من قنوات بث قوة ودعاية وتغطية قيمية ودعائية لذلك فهناك في أعمق أعماق الوعي، يكمن صمت ما، هو صمت فاعل، يمارس تأثيره في الأشياء، إنه صمت ينتظر لحظة الإفلات والانفلات، سواء من خلال دعامة ذاتية. فالصامت لا يستمر طويلاً في صمته. إذ لابد أن ينتظر ظرفاً ما، يخترق المحظور، أو يتهيأ للكلام، ويفصح عما في نفسه. أو من خلال قوة استكشافية. فما هو مصِمت، أو جارِ تصميته، أو هو صمتيِ، وتصبح بلاغة الصمت بلاغة كلامية إن وعي الصمتً، هو وعي حضوره المتنكر، وعي امتداده فينا، حيث يتلبسنا على أكثر من صعيد (نفسي واجتماعي وسياسي وثيولوجي... الخ)، أو يقيم فينا «حراكه الخفي»، حتى ينكشف أمره، أو يكشف هو نفسه، عن حقيقته، من خلال التعامل مع واقع ما: مادي ومعنوي.

إن السمة الكبرى للصمت، تكمن في نرجسيته المثيرة، والمتفتحة، خلاف

---

(1) انظر مثلاً، في «الزمخشري أساس البلاغة»: ـ حول كلمة (صمت) ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ 1982 ص / 258/.

الكلام، الذي يكون مكشوفاً فالصمت كلام الذات للذات وبالذات، إنه يوّسع حدوده، وينظم مقولاته، ويؤسس لأهدافه ويحدد أبعاده، ويؤثر في الكلام الذي يهيأ لما يأتي ويتشكل بعد، بقدر ما يكون للكلام غياب واضمحلال إنه أيضاً توغّل نحو الاعماق، فله ملاجئه وسراديبه العصية على سلطة الكلام، وانتهاكاته. الكلام يكون (للآخر)، يعُطى له، كمنظومة صوتية تخلق معنى. إنه يجرد صاحبه من حضوره الذاتي، ومن ثم يخرجه من حدوده الشخصية، ويضعه في (ساحة الآخر)، ويخضعه لُحكمهِ. فأن تتكلم، هو أن تتواصل من خلال ما تعلِن عنه، وتضطر إلى الإفصاح عن حقيقة ما تود التعبير عنه، لصالح من يسمعك أو لأجل من وما أُرغمت نفسك عليه، لكي تنقل صورة (كلامية)، وتحقق هدفاً لدى (الآخر).

فالكلام هنا سلطة، قد تكون طرفاً من أطرافها، وقد تكون عنصراً مهمّشاً فيها، أو ملحقاً بها، أو قوة مستثمرة لها، دون أن تعلم ذلك، لأنك مملوك من قبلها، خاصة إذا كانت هذه السلطة كليانية النموذج، ضاربة في الأعماق، فئوية البيان، أو طبقية تغريبية وقمعية. حيث يجيء الكلام على صورتها، مختزلاً، ومنتقىً، ومختصراً، وموجّهاً، وبالتالي تنهض السلطة في عيانيتها من خلال منظومة كلامية/ لغوية ضابطة حيث يتم شطب، والغاء، وإيحاء، وتغييب، ووضع، وممانعة، وملاحقة، ومراقبة كل ممنوع كلامي، أو كلام ممنوع، يهددها، أو ينتهك حرمتها، أعني (طوطميتها). إذ لا توجد سلطة حتى الآن، إلا وتقوم على هتك حرمات، وعلى قداسة منمذجة ونموذجية، على قياسها. وتقديس كلمات متداولة في قاموسها الاجتماسي، وتسفيه (قداسات أخرى)، ما دامت تتعارض في غاياتها، وما تصبو إليه هي، أو تكون مراقبة، وتصميت كل ما من شأنه ممانعتها ومن يمتلك امكانية زحزحة هذه النمذجة المقدسة. وهكذا يظهر لنا الصمت إلى أي مدى يؤثرّ ويؤثّر، مقابل الكلام الذي يُختزل ويتشكل له طقس وقواعد ضبط وظيفية وأخلاقية واجتماسية. فكل ممنوع، هو بشكل ما، ملحق بالصمت، الصمت العدمي والمعدوم. وقراءة بسيطة (متواضعة) في تاريخ السلطة، في هيمنتها، منذ أقدم العصور، حتى الآن، تكشف لنا، أن ما سمّي

ويسمى بالضبط الاجتماسي، والمعيار الأخلاقي، وتشكيل السلوك الاجتماسي، ليس سوى التحديد المباشر لحدود الكلام، وكيفية ضبط قواعده اللغوية. ما دامت اللغة تجسّد واقع المجتمع، وتكون تقريره التاريخي العاري، أو مكشوفة، رغم أن عناصر التلفيق والنفاق المبهرج، والإغراء المهدّد، تزّينه، وتشكل الكثير الكثير من دعائمه، حيث يظهر للعياني مشروعياً، بل منمذجاً في صيغتها الكونية. وأن هذا الكلام الذي يُلجم الأفراد من ناحية، كونه ينسّق فيما بينهم، ويدقّق في سلوكياتهم، ويهرطِق تصرفاتهم، إذا اتجاوزت ما هو موضوع في محظوره الاجتماسي، واخترقت حدود الممنوع اختراقه، ويمنحهم إشارة العبور والمرور من مكان لآخرِ. وعلامة الموافقة، بشكلها الاعتيادي، حيث تتم هذه العملية لسنوات طويلة جداً، وتصبح في الواقع الممارس وكأن ما تم ويتم، هو الواقع النموذجي بعينه وممارسة الحرية عينها. فلا ضغط ولا اكراه، ولا ممانعة تأديبية ويتركهم من ناحية ثانية، يعبرون عمّا هم فيه بالتالي، بعد أن تمت وتتم باستمرار عمليات الضبط الفكرية والنفسية والاجتماعية، فلا يعود المحكيٍّ، والمحكي فيه وعنه صدامياً واصطدامياً ومعارضاً للسائد من الكلام، بل داخلاً في شبكة الموافق عليه مؤسساتياً، وفاعلاً عبره، ومحقّقاً للاستراتيجيات الاجتماعية المعاشة، البعيدة المدى، كما يظهر ذلك من خلال عناصر ووسائل مراقبة، وتحليل للأنشطة الاجتماعية الممارسة.

فتاريخ السلطة في عموميته، منذ لحظة نشوئها، سواء في انبنائها المؤسساتي، أو في صيغتها الطقسية المجتمعية، والأعراقية والميثية، والنفسية.. الخ، هو تاريخ المزيد من اختزال الكلام، مقابل المزيد من الصمت، وبهرجته، أي اعتباره: صياماً روحياً ورياضة عقلية، وصحة نفسية، وطمأنينة وبشكل آخر نقول: إن تاريخ السلطة، هو تاريخ القليل من الكلام، وتاريخ المزيد من الحجر عليه والصمت هذا الصمت الممدوح، بوصفه تقية وورعاً، وتنسكاً، واستعداداً إيمانياً للآخرة، وطهارة للبدن وفي الأدبيات الدينية، وفي إثرها، ومعها هنا وهناك، نجد للصمت مكانة كبرى، وعلامة لا تعطى إلا لمن أوتي صبراً وعقلاً وحكمة وسعة رؤيا. وهذا الإطار الذي يُمنح

للصمت، وما يزال، يستند إلى خلفية ذرائعية، في العم الأغلب، لأن ما يسمح به كصمت وتصميت، يُسمح بالمقابل ككلم، ومأسسة فالكلام الذي هو شرٌ في معظمه، لأنه يعرض صاحبه للكثير من العواقب. ولأن المتكلم ليس سيد نفسه بل ملك الآخر، ومجبر على الافصاح عن حقيقة ما يتكلم منه. وقد يصيب أو يخيب. لكن أدبيات الكلام تكشف لنا عن مخاطر ومصائب اللسان، كحامل كلامي، وباث له بشكل ما، مقابل أدبيات الصمت التي تكشف عن مزاياه الحميدة وروعته. وهذا التصوير يستند بدوره إلى ما فعلته المؤسسة الخاصة والعامة الدينية والدنيوية ومعاً، من تزيين للصمت، وإثراء وتنويع خصاله الحميدة، وتذميم للكلام، حتى يكون هذا الخير محتكراً وموجّهاً من قبل أقل عدد من سادة المجتمع، أو المعتبرين: أعرف الناس كما في قول أحدهم:

الحلم زين والسكوت علامة ... فإذا نطقت فلا تكن مكثارا

ما إن ندمت على سكوتي مرة ... إلا ندمت على الكلام مرارا [1]

فالمجتمع الذي يحاسب ويراقب كل كلام هو مجتمع يتدثر بالصمت، لأن هناك الكلام المقنن، حيث يوجد مقننوه، ولأن هناك من يختص فيه وبه. فالاختلاف مرفوض، والتشابه هو المطلوب وليس الندم على السكوت مرة، وعلى الكلام مراراً، سوى تأكيد على هذا التماثل الذي يلغى كل مفارقة. ولنا أن نتصور إلى أي مدى، وفي أي مدى مكاني، وقيمي يتحرك المجتمع، ويحرك أفراده، ووفق أية صيغ قواعدية أخلاقية، في مثل هذا السكوت الممدوح، والكلام الملغوم! ومن هنا كان ادعاؤنا ودعوانا، حول حقيقة الصمت في اتساع عوالمه، وحقيقة الكلام في محدوديته. وحول هذا التعسف الذي يمارس تجاه الصمت حيث تتم محاولات لفهمه من خلال الكلام ولم تجربٌ مرة، أن نمارس العكس. أي نفهم الكلام من خلال الصمت. وربما اعترض البعض على اجراء كهذا، بدعوى أن الصمت لا لسان له، ولا لغة، فكيف يفصح عن نفسه وحتى إذا قلبنا القاعدة.

---

(1) انظر أيضاً، في ابن عبد ربه: العقد الفريد - مكتبة الهلال - بيروت - الجزء الأول - ص / 238/.

فالكلام سيكون هو المستعان به، لكن أليس الحديث عن الصمت الذي هو أغنى بتاريخه عمقاً وأسراراً، ومفاهيمه، من الكلام ذي التاريخ المحدود، حيث يتمأسس. ويترك ما يخالفه، ويمثل مدى واسعاً في صيغته المجتمعية والكون في إطار الغياب اللا مجدي، أو تحت اسم وتسمية الفراغ القيمي، والمغيوب الضارب في التاريخ؟

صحيح أننا هنا نستعين بالكلام، ولكننا في هذا المجال نمارس زحزحةً في قواعده وضبطياته المجتمعية! فالكلام هو ضابطة أخلاقية واجتماعية وسياسية وثقافية وتاريخية. الخ. وهو بهذا المعنى يُصمت كل ما من شأنه تجاوزه، أو التأثير في منظومته التحرياتية المختلفةِ الغايات والأهداف. لأن الضبط فرض ورفض وزرع وقلع ومدح وقدح، وابقاء والغاء. فما دام الكلام هو (كيان) مجتمعي اجتماعي، فهو في جوهره، لا يخرج عن ضوابط هذا المجتمع لا في شموليته، ما دامت القسرية الطبقية، أو الفئوية، أو الكُلّيانية هي التي توجّه وتنبّه وتشوّه لتحقيق ما من شأنه إدامة السائد، وبذلك نجده يفرض المعاني التي تتكون من خلال صياغاته، والأساليب اللغوية التي ترتبط به، وتؤكده. ويرفض ما يشكل خلاف وجوده المشرع. وكذلك يزرع باستمرار ما يؤكد خاصية نموذجيته، ويمارس دعاية منمذجة عنها، ومدحا وابقاء، مقابل ممارسة أخرى، ضمناً، أو بالترافق، لإبعاد كل ما يسيء إلى هذه الضابطة الكلامية.

أليس هذا الإبعاد إشارة إلى اتساع حدود الصمت، واغناء لطبيعته، وتأكيداً على حراكة المهمل؟ لنقرأ هذا القول، للدكتور (محمد اركون) حول الفكر الاسلامي، ولنتمعن في الصمت الذي يشير إلى مداره الكبير والمحظر الاقتراب منه: (إن الفكر الإسلامي يستمر في الارتكاز والى حد كبير، على المسلمات العرفية (ابستمي) للقرون الوسطى ذلك أنه يخلط بين الأسطوري، ثم يقوم بعملية تكريس دوغماتية للقيم الأخلاقية والدينية وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم وتقديس اللغة. ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته (معنوياً)، هذا المعنى الموضّح والمحفوظ والمنقول

عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي، **فوق تاريخي** لأنـه مغروس في كلام الله ومجّهز بأساس انتولوجي يتجاوز كل تاريخية)(1)

1ـ إن هذا (التقرير) التشريحي والتنقيبي في خارطة الفكر الممـارس. وفي طبيعـة الكلام المتداول، يوضح لنا أن ما نقوم به من ممارسات فكرية أو مجهودات فكرية وعضلية، ليس سوى إعادة انتاج بشكل ما، لما كان سائداً أو متـداولا في صياغته العقلية (بالمعنى القالبي الضيق للكلمة). منذ سـنوات وسـنوات، وهذا يعـني أن خاصيـة الكـلام، هـي خاصيـة تمحـوره حـول نقـاط ثابتـة استقطابية دائرية، هذه النقاط تشـكل البـؤرة الحيويـة والداعمـة **والمراقبـة**، لكل أشكال السلوك الذي يتلبّسنا، أو يتجسد فينا. وأن ما نقوم بـه **وفيـه**، ليس عملية تلقين تكررنا في سلوكاتنا المتوارثة. دون إضافات. وهُنـاك **نلغـي** التاريخي، ودور وسلطة الحراك الإجتماسي، وانمـا نتحـرك داخـل دائـرة هـذه السـلطة، أي نعاينهـا في أبعادهـا الضابطـة، وتقليـص حـدود الكـلام وتسـويره واعتبـار الجسـد كتابـاً مفتوحـاً نسـطّر فيـه مـا يؤكـد حضورهـا التاريخي، ونحيله إلى تـاريخٍ مقـروء أو حـد، هـو تاريخهـا، في محدوديـة العناصر التي تمثلها اجتماعياً!

2ـ وليست أسـطرة التـاريخ، سوى تجميـد هـذا التـاريخ، توقيفـه عنـد **نقطـة** معينة، واعتباره تاريخاً كاملاً فلا يعود التاريخ حركة تصاعدية، أو **حركـة** تغيير وتقدم، وإنما تعبيراً عن حامله السلطوي الـذي يسـكنه ويتحـدد بـه. وفسحة الصمت ضمن هذا الإطار تتجاوز حدود السموح بالتعبـير عنـه. لأن المعارضة الملقاة على صعيـد الوجـود المجتمعـي، محكومـة بـالصمت، وهـو صمت مريب، لأنه يتحرك من الداخل.

3ـ كيف يظهر الصمت في صيغتـه المأساوية الكارثيـة هنـا؟ إن تـأبيد العقـل،

---

(1) اركون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ـ ترجمة: هاشم صالح ـ منشورات مركز الإنماء القومي بيروت ـ 1986 ـ ص/55/.

يعني عقْلـه، أي ربطـه وليـس هـذا التـأييد للعقـل، سـوى اغـلاق حـدوده ومنافذه، وربطه بمنتجاته في حدود تاريخيـــة معينـــة. وبـدلاً مـن أن يصبـح العقل فاعلاً مؤثراً في التاريخ من خلال قواه الاجتماعية، والمناشط الوظيفيـة والإنتاجية وبدلاً من أن يصبح مكّوناً للمعرفة، ومساهماً أكـثر في مراكمتهـا، وتربيتها وتغذيتها، بما يغنيها أكثر، إذا به يصبح ملحقاً بما أنتجه في فترة معينة، ويفقد ويفتقد دوره ووظيفتـه (كبنـك) انمـائي وتنمـوي للمعلومـات، وجهازاً بحجم المجتمـع في انفتاحـه وانشـراحه بمـا يكتشـفه مـن جديـد، ويخترقه من مجهول، ويصاب بالعطالة، أو يتم تعطيـل آلياتـه الإبداعيـة، الكشفية والاكتشـافية والتنقيبيـة، لصـالح مـا هـو موضـوع فيـه، ويؤسـره، فتصبح مهمته الكبرى ووظيفته الأولى، هي تفسير ما تم تفسيره وتقوية ماهو سابق على تاريخه إنه هنا يدعم ويبارك ويبرر. بـدلاً مـن أن يتجـاوز ذاتـه القائمة باستمرار، ويؤول باسـتمرار مـا هـو قـائم، في ضـوء مـا هـو مسـتجد وجديـد واسـتثنائي. ويكـون القـائم في تداولـــه المتمأسِـس مصـدر سـلطته ومشروعية وجوده كقوة فرز وتصفية ومتابعة. إنه هنا يلعب دور مراقب على ذاته. ومحاسب لكل هفوة من هفواته قانعاً ومقتنعاً بما لديه من معلومـات، وبما أودع فيه ولديه أيضاً. فيكون ما لديـه، هـو علامـة وجـوده. ويتشـكل وعاء، بدلاً من أن يكون أوعية متنوعة غير ثابتة كحقـائق للأشـياء. وبذلـك يكون ما ينتجه هو ما تم انتاجه سـابقاً. ويتجلـى العقـل البـائس، السـعيد ببؤسه وسباته المضروب حوله وفيه في أوج درجاته. ويظهر الوهم وهم ما هو موجود باعتباره أفضل الموجود، مثاله ونموذجه، حيث يتم عقله (أي رفعه إلى مستوى العقل الأسمى) وتعقيله وعقلنته في الوقت نفسه.

إن الصمت الذي يشي بكارثية العقل، يتوضح في إلغاء كل ابـداع للعقـل وفي ضرب من الحجر الكلي عليه! فهو بقدر ما تتسع حدوده، ويتعمق فاعله، يشير أكثر إلى ذرائعية العقل وعطالته. ويصبح كل قول استمراراً لقـول سـابق، هو نفسه. وتصبح كل عملية انتاجية تكراراً لسابقتها. ويكـون التـاريخ مجـرداً من حراكه، إلا ما يعبر عن وجود التواصل في هامشـيته وطفالتـه المجتمعيـة.

وبقدر ما يتأكد التشاجر بين حجوم ووجوه الأفراد، وتتلى النصوصية في ظلها، يكون الاختلاف المطلوب كقاعدة أساسية، بل وجوهرية لكل عملية ابداع اجتماعية ومجتمعية، في حالة غياب، بل ممنوعاً من التداول، في هيئة اللا موجود، لا بل يكون فاقداً لكل هيئة. إنه في حكم العدم. وحقيقة أي مجتمع، يعرّفه التخلف بعلامات فارقة، هو حقيقة النصوصية التي تؤطر عقله، والقوالب الفقهية الضيقة المتوارثة التي تؤسطر (بالمعنى السلبي للكلمة) لتاريخه، وحقيقة الصمت الذي يكون علامته الوحيدة، أعني ميتته الكبرى.

4- ان وعي الصمت هنا، هو وعي الانتحار الإبداعي لجماع العقول، أو تذويب هذه االعقول الجماعية، داخل عقل واحد، يسمى بالعقل الفعال اجتماعياً، هو العقل النموذجي، العقل المعيار، والعقل الفقيه والمقيمّ هذا العقل الفعّال الذي يلغي كل ماعداه. أعني يُصمت أغلبية العقول بدعوى نموذجية ما فيه، يعلن عن كونيته، وتاريخه الذي هو من نوع خاص، خلاف أي عقل آخر. أليست مصيبة أي فكر يدعى النموذجية في ظل هذا العقل، تكمن في عدم اعترافه بكل تفككاته، ولا تاريخيته؟ ولكن الذي يدقق في هذه العملية لا يرى ثمة تفككاً، بقدر ما يتلمس ذرائعية تساعد على دوام هذا المنظور وتقديسه، ولا يعود الاختلاف ابداعاً، وإنما هرطقة، وكفراً، والحاداً، أو مجوناً وجنوناً، كما عًودنا على ذلك تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. فالاختلاف نقيض ما يتعارض مع هذا السائد، وهذا يعني أنه شذوذ وحرام (بلغة الدين المتمدنة).

ولكن كيف تمارس لغة (الحرام) وظيفتها، وتُصمِت باسم سلطة الحلال، كل نقيض لما هو سائد؟. جاء على لسان (الأم المصرية الكبرى) معرضة لنا نفسها (أنا ما كان، وما هو كائن، وما سيكون. وما من انسان بقادر على رفع برقعي)[1]. في هذا التعريف والتوصيف يتحدد مكان الإنسان، بوصفه لا مكاناً، ما دام يتحدد (كمغزى ومعنى انطولوجيين، وباعتباره موضوعاً انسانياً. إنه يفرّغ

(1) نقلاً عن: فراس سواح لغز عشتار - سومر - نيقوسيا، قبرص - ط1 - 1985 - ص/29/.

هنا من هذه الصفة ويصبح ملحقاً بما فيه وما عليه بهذه (الأم الكبرى)، بوصفها علامة الوجود الكبرى ومالكته وحاملته، بل نجد هناك ما هو أكثر حضوراً من هذا التحديد، وهو أن الكينونة مفرغة من الشحنة والطاقة الانسانيتين. فالكينونة امتداد لفعل ميتافيزيقي يكون هو الأصل. وهذا الأصل مسكون بالأسرار، وهذه بدورها مسورة بالخطر فالإنسان بعيد عنها، وقريب منها. قريب منها باعتباره جزء من هذه الكينونة الواعية والمادية، وعلامة حضور فيها، بل واهب معنى يتجدد ويتحور، لها وبعيد عنها، باعتباره، مجرد من كل حضور لقوة، وامكانية تواصل بالقوة، لأنه مسكون بالضعف، ومحاصر ومسكون بالفراغ والمجاهيل، والعدم المهدّد. وهنا ينهض الصمت بوصفه منذراً، معبراً عن حقيقة هذه الأسرار، التي تعلو قامة الإنسان، وتؤثر فيه، وتحدد الكثير من مواقفه، وانفعالاته وأحاسيسه، أليس رفع البرقع، محوراً، في أيامنا هذه، باعتباره مجسَّداً في كيان سلطوي، يحذر الاقتراب منه، ولهذا يظل الصمت المرافق، دالة وجود كبرى، أي امحاء لأكثر الأبعاد حيوية في الإنسان، وابداعاً، وهو بُعد التفكير، من خلال آلية السلطة التي تستأثر بكل نتاجات الفكر، ما دام هو كلياني الهوية، وبذلك تفتِّت الأزمنة الثلاثة جسد الإنسان، وتتقاسمه، وتلحقه بسلطة مفارقة له، رغم أنه هو يشير إلى وجودها من خلاله. فالسلطة هي الإنسان معّرفاً بأداة قوة تمتد في الزمان، وتستند إلى ركيزة فكرية، تمنحها حضوراً خشوعياً، من خلال قانون يدعم، ودستور يعلن عن مشروعيتها ونجد العلاقة بين حامل السلطة ورمزها وعلاقة وجودها، ومن تمارس فيهم هذه السلطة حضورها الهيمنوي، وقد اتخذت هيئة معادلة طرفها الأول يمثل الحاكم الأول في البلاد، وملكها الذي يحتل مرتبة الراعي، وطرفها الثاني، يمثل الشعب، أو المملوكين، الذين يحتلون مرتبة الرعايا أو الرعية فالراعي يحمل العصا، ويمارس الكلام، والرعية تكون القطيع، وتلتزم الصمت، حيث يقودها الراعي، لننظرْ في حقيقة هذا المديح السومري بحق الملك «سمسوا يلونا»:

بعصا العدالة، التي أعطاك إياها الرب

تسوس البشر، وبالصولجان

تقّوم اعوجاجهم[1].

فالحاكم هو الراعي وصاحب السلطة، والمَلِك والعدالة، والبشر هم رعيتهّ، وقطيعه. لكن لنحلل هذه المعادلة أكثر.

فالحاكم يمتلك السلطة، إنه هنا يمثلها، ويعبر عنها، يشكل وظائفها، ويحتكر الزمان لنفسه، لأنه هو الذي يحيله إلى زمان يتكلم كتاريخ باسمه، ويشكل المكان. ويمتلك حق الكلام، والتصرف بالقطيع، وقياده أنى شاء ورغب. وهو بهذا الإجراء، بهذا الانبناء يجرّد الرعية لا القطيع من أكثر السمات دلالة على حضورها الإنساني، تلك هي سمة العقل، وامكانية التفكير، وحسن اختيار الجهة المرغوب فيها، والكلام في كل ذلك. فمن يمتلك الكلام، يمتلك الفعل أيضاً. لكن أليس امتلاكه للفعل/الكلام يشير إلى امتلاكه للأدوات والوسائل التي تمنحه هذا الحضور السلطوي الخارق؟ وتظهر الرغبة ممنوعة من الكلام، باعتبارها مجردة من أي اختيار، محكومة بأفعال توجّهها، لا بأفعال تعبر عنها، وتشير إلى امكانية امتلاكها للحرية، وتمتّعها بها.

ويصبح هنا الصمت في قطيعيّتهِ علامتها الفارقة، جوهر وجودها، ولكن السلبي إلى أبعد الحدود. الصمت هنا قوة منزلة من السلطة. تجريد لها من امكانياتها المعّبرة عن حضورها الإنساني، قلب لمعناها. إنه صمت وظيفي. يقابلِ كلام الآخر (الحاكم) الذي يشير ويدير، يقرر ويوقع. ويظهر الصمت مأموراً في ارتباطه بخاصية الرعية التي تتحركٍ بإمرة الحاكم. هذه المفارقة باتت واضحة. فبقدر ما يمارس الأول كلاماً، ويستثمره، ويمتلك كل رموزه، ويحدد قواعده، يظهر الصمت بالمقابل والذي يرتبط بمن أعتبر أدنى منه. إن الصامت بهذا المعنى هنا، يسمع وينفذ. وليس يفكر. ما دام الأول مهيمناً على (الجميع). وما دام الحاكم بهذا المستوى، فهو مالك للأزمنة كلها، مثل (الأم المصرية الكبرى) وتظهر الأزمنة زمناً واحداً،

---

(1) انظر في: الزه زابيرت: رمز الراعي.. في بلاد الرافدين ونشوء الفكر والسلطة والملكية - ترجمة: محمد وحيد خياطة - العربي للنشر والتوزيع - دمشق - ط1 - 1988 - ص/17/.

حيث لا يوجد مكان للانفصال. فالانفصال يهدد الحاكم، يزعزع فكرة الزمن في كماله المشرع والمعقلن. ويمنح الصمت فرصة للانبناء. أي الصمت المفكّر والذي يخترق هذا الزمن المتصل الذي يحمل صورة الحاكم في امتداده اللامتناهي، فهو داخل فيه. وليس الزمن. وهو يؤسطر التاريخ من خلاله في وحدة واحدة. دون وجود لثغرة، أو انقطاع. ومن هنا تتشكل خطورة الانقطاع أو الانفصال في الزمن. لأنه في إطاره السائد، أي إطار الزمن، لا يوجد غير الاتصال، إنه زمن كئيب، ورتيب والاتصال يبدو ممارسة طقسية وطقوسية وتحنيط للجسد، وتحنيط للعقل، ضمن فضاء مغلق، تعيش فيه مطلق راحتها. اما الانفصال الذي يمنح فرصة للصمت، الصمت المعبر من خلال حامله بقراءة (جثثية الاتصال)، وانعدام وزنه، وإشارة إلى خلاف واختلاف، يؤكد أن ضرورة اختراق التماثل، والتشابه النمطي في الأجساد التي تختصر تحت اسم واحد، هي صورة الحاكم، وعقل الحاكم، وإرادة الحاكم، من أجل تأكيد حقيقة الوجود الذي يتجلى عبر اختلافات عدة، كما يظهر لنا في لحظات وحالات، وعصيان وثورة، ومواجهة جماهيرية، أو شعبية معينة لنظام ما، يتمثل في شخص واحد هو حقيقة الأمة. ولهذا لاشيء يخيف السلطة أكثر من فكرة الانفصال، الانفصال بمعنى قطع الصمت، واختراق التماثل والنمطية، لاظهار ما هو جديد بالحياة.[1]

وبوسعنا أن نذكر أمثلة كثيرة حول هذه النقطة. فيكفي أن نذكر كل الأنظمة الكليانية، حتى يظهر لنا الزمن رتيباً، كما هو زمن (خريف البطريرك) رائعة (غ. غ. ماركين)، ويظهر الاتصال سمة كبرى لها. أما الانفصال، فهو إشارة مباشرة إلى ما يهددها. كقلب معادلتها، وتصحيح

---

(1) راجع حول ذلك ما يكتبه «ميشيل فوكو» حول أهمية الانفصال في التاريخ، في: حفريات المعرفة ـ ترجمة: سالم يفوت ـ منشورات المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ الدار البيضاء «المغرب» ـ ط2 ـ 1987 ـ المدخل من: ص م5/ إلى : ص / 18/ ولا تعني هذه الإحالة موافقة كلية «لفوكو» على محاولته اللافتة للنظر، وإنما على أهمية هذه المحاولة، وفائدتها في فهمنا للتاريخ، والمجتمع، وللثقافة بشكل عام.

لمسارها، أو تغيير كلي لها وفيها.

ولعلنا نستفيد اكثر، حين نتعمق في مفهوم وعي الصمت، من خلال اتخاذنا لمسار جديد داخل هذا المفهوم هذا المسار الذي يتعلق برؤيتنا ونظرتنا لموقف ما، أو مشهد ما، أو صورة، تعيش حالة صمت بليغة. ولعل رائعة (الموناليزا) للفنان الايطالي (ليوناردو دافنتشي: 1452 ـ 1519)، هي من أكثر الأمثلة نموذجية (دون أن نمنح العبارة «أيْ نموذجية» أيَّ بعد مطلق، وحضوراً مؤبداً مغلقاً). فبقدر ما نمارس كلاماً في اختراق صمتها، ونتفنن فيه، فإن هذا الصمت اللجيّ والمتنوع يتحدانا، في تقاسيم الوجه الصدامي. لكن لنحاول أولاً ذكر مقاطع شعرية، لشعراء عديدين، كتبوا عنها، من زوايا عدة. لأن هذه المقاطع تفيدنا في كشف حقيقة هذا الصمت الذي يغلف وجهها، وبشكل أصح يخفي وجهها من الداخل من ناحية. وكشف هذا الاختلاف لدى هؤلاء الشعراء الذين كتبوا «شعراً» عن هذا الصمت الملهم:

1ـ لا، لا، إني لأوذيك بكلمات غلاظ.

ابقي صافيةً، منتصرة، ومتسعصية!

ابتسمي كعادتك ولكن لا تتكلمي!

فالرعاية تختبئ دائماً في ظل جفونك.

ثم تعالي وارتفعي فوق معرفتنا!

أيتها الهولى من ايطاليا،

أغوينا وحقري شاننا كما تشائين!

2ـ ابتسامة مفعمة بسحر السرّ.

فيها الحنان والجمال

أتراها تغوي ضحيتها

أم تهلل لانتصارها؟

3ـ مَنْ أحسها وأستكنه سرها.

في أعماق روحه
استشعرَ الحكمة
وواجه كل الكلمات
وكل الأعمال بابتسامته
فما عاد شيء يفزعه
في ساعة الموت
ينفذ من الباب

4ـ أجل... لماذا تضحك الموناليزا؟

هل تضحك علينا، بسببنا، على الرغم منا، معنا
ـ ضدنا ـ أم ماذا؟
أنت تعلميننا في هدوء ما ينبغي أن يحدث.
لأن صورتك، ياليزا الصغيرة، نقول:
من خبر هذا العالم خبرة كافية ـ
فلا بد من أن يبتسم،
وأن يضع يديه على بطنه ويسكت

5ـ عندما تلمسين شعري، وتقبلّين يدي، وتخاطبين باسمي.

ألزم صمتي، ألزم صمتي
هذا هو مبناي الآمن.
أتكتم حقيقي، أنغلق على نفسي.

لكن لا أقصد من ذلك شراً، أليس كذلك؟
إني أصمت مرتاحة البال، أصمت صمتاً عذباً.
صمتاً أشعر معه بالراحة والاطمئنان
ثم لا أكاد أشعر
بأنني ابتسم..

6ـ يتغلغل نفسك في أنفاسي

أبكي ـ يعروك الصمت
تصغين على باب الروح
وتأتين لبيتي ومكاني
معك هداياك: النور مع الموسيقا... الخ[1].

بدايةً، يمكن القول: إن هذه المقاطع الشعرية، قد تبدو طويلة، كثيرة، لتأكيد حقيقة صمتية معينة. ولكن ما هَدَفنا إليه، من ورائها، ليس فقط تحليل وجهات النظر الشعرية، وإنما تأملُ هذه المقاطع، وكشف محركاتها من الداخل، إذ يكفي أحياناً أن نقرأ مقطعاً شعرياً ما، ونتوقف عند حدود القراءة، دون أن نمارس تقويلاً أو تأويلاً لهذا المقروء، أو نمارس كتابة نصية أخرى، تخترق هذا المقطع، لتبيان عالمه الكوني والمجتمعي الذي يقوم فيه. فهذه المقاطع نفسها تمثل صوراً للصمت بشكل ما، لأنها تصرّح، تبوح، تشي بحقوقه ما، لها قيمة معينة، وتخفي ربما حقيقة أخرى، أو حقائق. فعالم الشاعر كعالم الروائي كعالم المفكر... الخ مهما كان منفتحاً، يظل منغلقاً، صمتياً، صامت هنا وهناك، أي لا تقدّم لنا الحقيقة بكل كيانها واتزانها ولعل هذا النقص، الصمت المتوثب هو الذي يغرينا باسمترارٍ لمتابعة حقيقة ما نقرأ.

---

(1) نقلاً عن: د. عبد الغفار مكاوي: قصيدة وصورة ـ سلسلة عالم المعرفة الكويتية ـ رقم 119 ت ص / 161 ـ 177/.

فنحن ـ عادة ـ نجد ونلتمس متعة عظمى، ونشوة روحية وسعادة عقلية كبرى، عندما يسمح لنا نص ما، ونحن نقرأه، باختراق عالمه، والتفاعل معه، من موقع عدم إجابته على كل شيء أولاً، وكونه هو نفسه يدفعنا إلى ذلك. وكذلك بالنسبة إلى أي عمل آخر، فني وغيره ولقد وقف كل شاعر على مبعدة من موضوعه (وجه موناليزا) وحاول التوغل، بشكل ما، في «جغرافية» هذا الوجه، حيث لا يبدو مكشوفاً بكل حقائقه، لأنه لو كان مرئياً، مقروءاً بملامحه، واضحاً بكل تجلياته، لما أثار هذه النقاشات والاختلافات في وجهات النظر وتصبح حقيقة هذا الوجه، كامنة في لاحقيقته ـ إن جاز لنا استخدام هذا التعبير ـ أي كأنه لا يقدم لنا حقيقة ما. فكل ما يقال، بالكاد يلامس سطح موضوعه، وبالكاد يشي ببعض مما يريد الإفصاح عنه وتوليده، أو إثارته. وكأن هذا الوجه يصبح لكل متفرج، ذا عالم خاص، وجهاً مختلفاً كل الاختلاف، ولكن ـ مهلاً ـ فما يمكن قوله حتى الآن، قد امتلكه الصمت، وحتى ما لا يمكن قوله سيظل ضمن إطار الصمت، لأن هذا الوجه الحركي المتحرك والحراكي، ميزته هي أنه يتحدى كل ناظر، يتحداه في خبرته، ويستفزه وبدلاً من ان يصبح هو الموضوع للكتابة، يظل الصمت معلناً عن حضوره الكتيم والمثير في نفس الوقت هذا الصمت يتعلق بطبيعة الوجه الذي رسمه (دافينتشي) ووضع فيه كل ما يمت إلى الطبيعة البشرية بصلة.

وهذا هو سر اختلاف الآراء والتعبير تجاه هذا الوجه، فالذي يتمارى فيه، ويتأمله، هو الذي يكشف عن موقعه، عن شعوره، في الوقت الذي نشعر فيه أنه هو الذي يسرد علينا حقيقة هذا الوجه. إن ما هو صامت في الوجه، يشير إلى شمولية طبيعته، إلى كونية الوجه الملهمة، إلى أنه يتحدى الناظر، ويكون بتحدياته وكأنه بتحرياته لسلوك الناظر المتفرج يظهر ذلك عندما يعلن الناظر أو المتفرج هنا، عما يشعر به، وعما في نفسه، وكأنه يعترف للصورة، بدلاً من أن يستنطقها، بما لديه، وهذا هو أسلوب تحرياتي، في هتك الصمت بشكل ما. يعبر لنا عن تجاوزه بأهميته، وهيمنة موضوعه، وغنى دلالاته مالدى الآخر من معلومات معينة.

إن ما كتبه أحدهم عن هذه الناحية يفيدنا في تعزيز ما قلناه وتوكيده بطريقة ما (منذ أكثر من أربعة قرون، وموناليزا تودي بكل أولئك الذين أطالوا إليها فترة إلى أن يفقدوا صوابهم)[1].

وكذلك فإن قول الإيطالي «انجلو كونتي» عن هذه الصورة، عندما رآها في متحف (اللوفر) يفيدنا أيضاً في ما ذهبنا إليه (كانت المرأة تبتسم في هدوء ملكي، تظهر وتختفي على التعاقب خلف الستار الضاحك، وتذوب في قصيدة ابتسامتها غرائز الغزو المتوحش، وكل ميراث جنسها، الرغبة في الغواية ونصب الشباك، وفتنة الخداع، والرقة التي تخفي غرضاً قاسياً.. كانت تضحك بالخير والشر، القسوة والحنان، والوداعة والشراسة)[2].

وحتى تحليل «فرويد» النفسي، للصورة، ودراسة شخصية الفنان من خلالها، وانطلاقاً من وثائق وتصريحات تتعلق بطفولته التعسة، وما يتعلق بشبابه، يظل اجتهاداً، ومحاولة نقدية تحليلية قابلة للمناقشة، وليست حكماً قطعياً، فالموضوع لا يُحسم أمره هنا، والصمت الذي يكلّل اللوحة لن يزول، بل ربما يزيدها غموضاً أكثر، لأن رب شارة فكرية، أو عبارة معينة، تمنح الموضوع غرابة أكثر وغموضاً أعمق، في الوقت الذي لم نلتفت إليه، ولم نفكر فيه. يقول «فرويد» مظهراً شخصية الفنان، مضطربةً، بل وشاذة من خلال اللوحة المذكورة: (وتقودنا الابتسامة الفاتنة المألوفة إلى أن نستنتج أنه سرحب. ومن الممكن أن يكون ليوناردو قد أخفى في هذه الأشكال تعاسة حبه، وهزمها بفنه، حيث مثل تحقيق رغبة الصبي الذي فتنته أمه في وحدة هانئة للطبيعة الذكورية والأنثوية)[3].

هكذا يصبح كل قول، لا قولاً، أي كأنه لم يُبح بحقيقة معينة. ويكون ضرباً

---

(1) نقلاً عن: فرويد: التحليل النفسي والفن - ترجمة: سمير كرم - دار الطليعة - بيروت - ط3b - 1981 - ص / 59/.
(2) المصدر نفسه - ص/60/.
(3) المصدر نفسه - ص / 69/.

من المتيافيزيقية المتعالية. فما قيل، يظل ذا صدى خافت، ثم لا يلبث أن يتلاشى، ويظل الوجه بالتالي في صمته البليغ، يتحدى صاحب كل كلام بليغ. وكل هل هذا يعني ان كل ما قيل حقاً، هو ضرب من اللاقول؟ وأن ما ثبت من حقائق، لا يمت بصلة إلى الموضوع؟ إننا بهذا التصور ـ إذا التزمنا به ـ نقع في عدمية الحقيقة. فما دام كل ناظر، متفرج هنا، يبوح لنا بحقيقة معينة مهما كان بعدها وابتعادها عن الموضوع (اللوحة)، ألا يعني ذلك تأكيد اختلاف أفراد الجنس البشري وعظمة اللوحة معاً؟ فأن يرى كل منهم، حركية اللوحة من زاوية مختلفة، يعني أنه يفهمها بشكل مختلف وليس التأويل والتفسير المختلفان، سوى اختلاف الأرضية الثقافية والاجتماعية التي يتحرك عليها الناظر. وأن تبدو اللوحة بمثل هذا التنوع بالنسبة لهؤلاء، هو امتيازها بالعمق. فكأن الفنان أراد أن يخفي أكثر مما يظهر من إمارات وسمات لونية وحركية وقيمية أيضاً في اللوحة. ولكن هذا المخفي، يظل يتحدى الناظر، كونه ليس مغيّباً كلياً، فهناك يُوجد دائماً ما يثير ويشد انتباه الناظر، أو المتفرج، وهناك دائماً يوجد صمت يدفع الناظر هذا إلى الكلام، فتصبح العلاقة بينهما تفاعلية، ويكون المتكلم، أي المتفرج هو المعبر عما نفسه، بينما يظل صمت اللوحة مراوحاً في عمقه وإثارته، وساكناً في ابهاميته وإلهاميته أيضاً، وكأن ما قيل ويقال عنه، لا يمت إليه بصلة. ومن يتعمق في هذه المقاطع الشعرية المذكورة، فسوف يقرأ صورة أصحابها النفسية والحركية ويفكر في الخلفية الإبداعية والاجتماعية لهم ناسياً ومتناسياً حقيقة اللوحة فكل شاعر يسرد ما في نفسه، هو ما يشعر به. ولكن هؤلاء جميعاً، رغم أنهم لم يلقوا القبض كلياً على حقيقة صمت (الموناليزا) اللغزي، يشكلون في النهاية حقيقة معينة، هي حقيقة المواقف الإنسانية المختلفة. والصمت بهذا المعنى هو مفهوم كينوني لا يبوح بما لديه كله، لأنه قائم في عمق الوجود الإنساني. وهو بقدر ما تنجح محاولة منه في سبر غوره، إذا به يتعمق أكثر، فكأن كل كشف يثير ألغازاً أكثر، وكل تحقيق لهدف، يظهر ضعفاً آخر داخل نفس الهادف، فكل إجابة، يفترض لها أنها صحيحة، تكشف عن أسئلة أخرى، لا سؤالاً واحداً، تتوثب من ورائها، لتلغي طمأنينة الإنسان

المطلقة، فما يتم كشفه، هو خطوة أخرى داخل مجهول آخر.

وبهذا المعنى يكون الصمت هنا أكبر مثير للإبداع، وخالق له، والملهم الأول للكلام باستمرار.

وهنا مشهد آخر، حضور آخر لوعي الصمت، يتجلى داخل ثقافة، تعتبر نفسها نموذجية، هذه الثقافة ذات سمة كليانية، إنها ثقافة إلغاء وابقاء أقلياتية ومفهوم الأقلياتية يشير إلى انقسام المجتمع إلى فئات وشرائح وطبقات متصارعة و متطاحنة ومتناقضة، وتكون مراكز القوة موزعة بدون تساوٍ، وهذا اللاتساوي هو يظهر هيمنة ثقافة على أخرى، بل محاولة اعدامها وتصميتها.

وتتم هذه المحاولة بوسائل عدة ترغيبية وترهيبية، ولكنها في جوهرها تنهض استبدادية في الامتلاك، قمعية، من خلال تعبيرها عن اجتماعية طبقية محدودة، يتعمم منطقها، وإثر ذلك يتم إلغاء كل نقيض لها. ويبرز العنف هنا في أجلى صوره، وحراكه الاجتماسي.

ان تأملنا في مشهد مسرحي يتخلل الرواية الأفريقية النيجيرية (عنف) رائعة (فيستس ايايي). يوضح لنا فعل الصمت الموجه ووظيفة الصمت وكيف يكون ويشكل الصمت بعداً أساسياً، بل وجوهرياً، وظيفة كل نظام كلياني مستغل. وتظهر ثقافته بمظهر الثقافة المجتمعية، ايديولوجيا جماهيرية، بينما تكون في حقيقتها لا تمثل سوى هذا النظام في اجتماعيته، وتعيد باستمرار ما يؤكد نموذجيته وطهرانيته.

يجيب مستشار الدفاع، رداً على سؤال القاضي، حول فهمه للعنف في الرواية بقوله (في فهمي أن أفعال العنف ترتكب عندما تنكر على المرء فرصة التعليم والحصول على شغل، واطعام نفسه وعائلته بشكل كاف، الحصول على الرعاية الطبية الرخيصة التكاليف، بسرعة وفورية. ونحن غالباً لا ندرك أن المجتمع، هذا النمط من الاقتصاد وبالتالي النظام السياسي الذي نديره في بلادنا اليوم، هو الذي يوحشن الفرد واغتصب رجولته نحن غالباً لا ندرك أنه عندما يرد بالفعل أناس كهؤلاء محرومين وذوي فرص نادرة، فإنهم يردون

على العنف بالعنف، بمعنى معين وحسب. إن ما أريد أن أراه، على أية حال، ليس مجرد حفنة من الناس يلتقطون أسلحة ليشلحوا شخصاً واحداً بل اشعر وأعتقد أن من الضروري بالنسبة لجميع القطاعات المضطهدة من مجتمعنا أن تحمل أسلحة للإحاطة بالنظام الاضطهادي الحالي، فلقد أثبت النظام حتى الآن أن يعمل من خلال العنف... الخ.[1]

لاحظوا إلى أي مدى يمارس الصمت الموجه فعله ويؤسس لآلية عمله، ويكون منظومته القيمية الكبرى والموزعة في كل الأرجاء في المجتمع! فمعظم أفراد المجتمع محكومون بالصمت. إن الكلام في انبنائه الإنساني الكلام الذي يشكل صيرورة وسيرورة إنسانيتين، أو تواصلاً مجتمعياً وإنسانياً ممنوع على الأغلبية استعماله. وهذا يعني أن كل تأويل لما يقال على الصعيد الاجتماعي، باعتباره سبراً له وكشفاً عن غاياته، وهو مغيب، أو ملغى. من هنا يكون الصمت العلامة الكبرى والفارقة والوحيدة لمجتمع كهذا. وليس ظهور العنف في بعده الجماهيري أو الشعبي، إلا تعبيراً عن هذا الصمت المهيمن والمفروض بالقوة.

ويأتي كلام مستشار الدفاع، اختراقاً للسائد، أنه اختراق صمتي، أصبح كلاماً غير مسموح بالإعلان عنه، ولكنه في حيلة بارعة من ناحية، وللتعبير عن أن الصمت في مثل هذه الصورة يمارس «تخريب» منظومة المفاهيم المؤسسية واللفظية، والكلمات المشرعنة من الداخل، ليؤسس، ويكون ما هو نقيضه، ويتمظهر العنف خارجاً من لدن الصمت بوصفه بارومتراً اجتماعياً، تعبيراً عن تفكك اجتماعي، واستغلال انساني للانسان، أي رد فعل طبيعي، من خلال انصهار معادلة التناقض بين واقعين، لم يعد التوازن بينهما موجوداً، وكذلك فإن الصمت لم يعد ممكناً. فما يقال، وما يتم التستر عليه، في قالب صمتي بات فضائحياً. وهاهو يعلن قيامته!

ولعل النصوصية، هي من أكثر الأمثلة أيضاً على هذا الصمت المختلف،

---

(1) ايابي/ فيستس: عنف ـ ترجمة: د. هاني الراهب ـ منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق ط 1984 ت ص /270/.

في مشهد جديد، فالنصوصية هي قالب، قد يبهرج ديكـوره، يرفع شعارات جديدة، يستخدم مفردات ذات وقع مختلف ولكنه في جوهره، يحتفظ بأبعاده وسماته. فيظل الصمت سمة مرافقة لهذه النصوصية التي تعمد إلى إلغاء الحوار مع المبثوث من أفكار فيها، من موقـع كماليتهـا وطهرانيتهـا، أو نموذجيتهـا الكبرى المطلقة ويصبح كل سؤال عنها تأكيداً لوجود نقص، أو عجز مفـاهيمي في صاحب السؤال. وإلغاء النقيض، من موقـع الكماليـة نفسـه. حيـث تظهـر الكتابة مادة شبكتها التي لا تتميز، وهي شبكة قواعدية وقيميـة واجتماعيـة. ويصبح ما هو آت مكملاً بها، وماهو موجود معروفاً من خلالها. هكـذا تظهـر لنـا المجتمعـات النسـخية، في أنماطهـا المتوارثـة، ولا يعـود الصمـت نفسـه موجوداً لأن الاستثناء إشـارة إلى وجـود نسـبية الوجـود والموجـود، والحقـائق المتعلقة بها. أي أن الصمت هو جسم غريـب غرائـبي عليهـا، وليس لـه أي حضور في قـاموس لغاتهـا، هكـذا تظهـر النصوصيـة الاسـتعبادية، بطريركيـة الهيمنة والسلطة. فالحقيقة فيها حق. ويعني ذلك عدمية الخطأ.

وربمـا مـن هـذا الموقـع، يمكننـا فهـم محـاولات متنوعـة لاخـتراق هـذه الصمتية، لزحزحة هذا الكلام المطوطم. ولعل رواج الفكر / الدريدي/ نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا هنا وهنا، وإغراءه، يدخلان هذا الإطار، فهـو في معظم أعماله يسعى إلى اثبـات هويـة المغـايرة، والإقامـة خـارج الاصطـلاح وممارسة كتابة جديدة هذه الكتابة الجديدة، من وجهة نظـره تؤكـد حضـوره المختلف والمغاير معاً في المجتمـع التكنوقراطـي الـذي يمـارس تصميتـاً كثـيراً وكبيراً لمعظم أفراده. فالثقافة في شمولية سلطتها، وهيمنـة حضارتهـا، تسـعى إلى تأليل الأفراد أنفسهم ومنعهم من الكلام، لانه لم يعد هناك مجال للكـلام، مادام كل شيء يعده هذا المجتمع التقني، ومن هنا تكون الكتابة مـن وجهـة نظره اختراقاً لهذا الخطر، وزحزحة لمفاهيم التقانة وسلطتها[1]..

(1) راجع حول ذلك نص الحوار مع «جاك دريدا» مـع نصين لـه في مجلـة (الكرمـل) ـ العدد /17/ 1985 - ص / 54- 90/.

والنفوذ الدريدي وإغراؤه، متوغلان في كتابات الكثير من المثقفين العرب البنيويين. ويعتبر (مطاع صفدي)، من أكثر الكتاب العرب حضوراً ومحاولة ابداع من موقع الاختلاف والمغايرة، في مفهومهما الدريدي. كما يتجلى في معظم مقالاته التي تتصدر مجلته التي يرأس تحريرها مجلة (الفكر العربي المعاصر).

لكن هناك محاذير كثيرة لكتابات من هذا النوع «دون أن ننكر أهميتها وفائدتها». فإذا كان (دريدا) يؤسس للمغايرة إلا أنه ينسى ما للحضور التقاني من أنظمة ربط وهيمنة، ومواقع اجتماعية، ومراكز قوة اجتماعية تحتكر هذه التقانة، بحيث تحصن «مجتمعها» ولا يمس الفكر الدريدي هنا، بهذا الشكل سوى القشور منها.

وإذا كان الأستاذ «صفدي» يؤسس لمفهوم التفكيك أو المغايرة الدريدي، فهو بدوره ينسى أنه يستورد ثقافة ظلية، أي في الأعم الأغلب، ينسى البعد المادي لما يريد قوله، هكذا تظهر الثقافة هيكلية..

وفي الحالتين، يظل الصمت معششاً في الأفكار والتأملات والخطط المستقبلية!

هكذا يعلمنا ويعلمنا وعي الصمت، بما يسكت عنه الكلام، وبما لا يستطيع الكلام الاقتراب منهن وبما لا يتجرأ الكلام تناوله، وبما ليس من (مصلحة الكلام) في تجسيداته الاجتماعية التحدث عنه.

وهكذا تظهر أهمية الصمت، لوعي يتمترس خلف حدود الأشياء والمواقف، وفي ثنايا النصوص، وما وراء الصور. وهكذا - أخيراً - يكون الصمت مشروعاً مغرياً للدراسة، تحت اسم علم اجتماع الصمت!

هرطقة الصمت(*)

قيل الكثير من الكلام، وفي الكلام. ولكن ماذا قيل عن الصمت، باعتباره سلوكاً لا يُفصح عن هويته أو لم تتم مقاربته، وتناوله كلغة، لم تُكتشف أبجديتها بعد، ولم يُزح الستار عن مكوناتها بعد؟ فالصمت ليس عدماً كلامياً. إنما هو عدم صوتي إنه كلام يمارس «واجباته» في العمق، وربما يهيئ نفسه لما يعبر عن حقيقته الساطعة، وحضوره المهيب لاحقاً، ويعلن عن وجوده بما هو أبلغ من الكلام نفسه. إنه لا يمتنع عن الوجود كموجود معاش، ويُشعر به، بقدر ما يمتنع عن الإفصاح عن مبتغاه، بإخفاء الصمت إذاً ليس انسحاباً من الوجود، بقدر ما يعني احتجاجاً من نوع ما، رفضاً له، محاربة لوجوده بطريقته.. فهو متنوع في هذا الحال، ومتعدد المهام والوظائف. ولا يهمنا الصمت الذي يعبر عن حالة، يكون الامتناع فيها عن الكلام، لتحقيق غاية نفسية، حيث تمارس الانفعالات دورها، من خلال جسد «طروب»، يكون الصمت مَعبراً له إلى بهجة منتظّرة. كما في لقاء صامت «خارجاً» متكلّم أبلغ الكلام «داخلاً» بين حبيبين، كما في قول: عمر أبو ريشة:

هنا! في موسم الورد تلاقينا بلا وعد[1]

وسرنا في جلال الصمت فوق مناكب الخلد

(*) نشرت في مجلة (الموقف الأدبي) - دمشق - العدد (229 - 300) - آذار نيسان - 1996

(1) أبو ريشة، عمر: مختارات - المكتب التجاري - بيروت - دون تاريخ نشر - ص /174/

ولا يهمنا أيضاً، ذلك الصمت، الذي يجمّل، ويُزيِّن بالصفات الخلقية؛ باعتباره أدباً وتأدباً وتهذيباً، وخلقاً رفيعاً كما في قول «لقمان الحكيم» لابنه: (إذا افتخر الناس بحسن كلامهم فافتخر أنت بحسن صمتك)[1]

وكذلك، لا يهمنا ذلك الصمت في عدميته، وفي سلبية حضوره، الذي يجلب البلايا لصاحبه، ويمنحه حضوراً دونياً، كما في قول شاعرنا «الياس أبو شبكة»:

وكيف صواعق الأخطار تهوي وكيف يجلجل الشعب الصموت

أفتش في سكوتك عن بياني فيخرسه بروعته السكوت[2]

* أخيراً لا يهمنا، من الصمت، هذا الملاذ المتضمن فيه، وهو ملاذ الخلاص، أو النجاة من كل شر، الأشبه بقمقم، كما في قول شاعرنا «الحسن بن هانئ»:

خل جنبيك لرامٍ وامض عني بسلام

مت بداء الصمت خير لك من داء الكلام[3]

ما يهمنا فيه، ذلك التحفز، ذلك الاستفزاز الذي يتسلح به، في مواجهة «الآخر»... هذا الاستفزاز، الذي «يتكلم» على طريقته الخاصة، سواء في محيط مادي بحت، أو في كيان بشري، يرفض الكلام، والذي يتكلم فيه، هو كيانه نفسه، وقوفه، ملامح وجهه، وباختصار: صمته المستفز!

إن الصمت المستفز، أو المحرض، أو «الشبح» الذي يجول هنا وهناك، مُعلماً عن حقيقة، قد تكون مخيفة، وقد لا تكون واضحة التقاسيم، وهي مخيفة لذلك، أو المبشّر بما هو متقاطع مع المتداول ـ أو المتوثب الذي يتنامى في ثنايا

---

(1) الأبشيهي: المستطرف في كل فن مستظرف ـ دار الفكر ـ الجزء الأول ـ ص /12/.
(2) أبو شبكة، الياس: من صعيد الآلهة ـ دار صادر ـ بيروت ـ 1959 ـ ص /51 ـ 52/.
(3) ابن عبد ربه الاندلسي: العقد الفريد ـ تقديم الأستاذ خليل شرف الدين ـ دار ومكتبة الهلال ـ بيروت ـ الجزء الأول ـ ص /238م.

موقف ما، أو ظاهرة اجتماعية، أو في التاريخ الذي اعتمد في كتابته على إنلهار جانب واحد من الحقيقة، وبقي جانب آخر، قد يكون هو الأهم، أوله حضوره، ولكن تم تغييبه، أو تمويهه، ولكنه رغم هذا وذاك ملفت للنظر، محرض للظنون، فتّاق، لا يبعث على الراحة، لمن يجد فيه تحدياً لوجوده.

وليست «هرطقة الصمت» سوى هذا التجاوز للمألوف، لما يسمى بالعادة، فالهيريزية، أو الهرطقة Hersic هي البدعة، أو مخالفة المألوف، أو الشذوذ الذي يعاقب عليه.

يصبح الصمت بهذا المعنى، اختراقاً للمألوف، للمتداول، على صعيد مجموعة الأخلاقيات العائمة، وكذلك الأدبيات المؤسساتية. فالصمت هنا، كلام، يُعلن الحجر عليه، لدواع معينة، أو لضرورات، تمس الصامت، إذا كان إنساناً، وهو أيضاً كيان معتم، يحوي مجاهيل، ولا يفصح عن موجوداته، إذا كان مكاناً مجهولاً، ومظلماً.

وقد يكون ما قلناه، هرطقة ليس إلا، من قبل البعض، وهذا ما يسرنا، من ناحية كونه، يثيرنا، ويحرضنا على اقتحام عالم (الصمت الهرطوقي) أو (هرطقة الصمت)، وغنى هذا العالم البكر.

من أين تنبع حكمة الصمت؟

كيف تكون تسعة أعشار الحكمة في الصمت، إن لم يكن هذا الصمت نبوئياً، أو متنبئاً، بما يغْني الكلام، ويغير من تكوين الزمن، وتركيب اللغة، وطبيعة التفكير؟ إن حكمة الصمت، تكمن في امتلاكه لما هو محرِّض للكلام نفسه، ولما هو معاقب عليه. حيث المخزون الحكمي فيه، أكثر عمقاً من المتداول كلامياً.

هرطقة الصمت هنا، هي المقابل الدائم، لما هو مُشاع، وموافق عليه اجتماعياً، في بنيته المؤسسية، وليس ما هو مسموح بالتكلم فيه، والكلام فيه، والكلام عنه، أو بإعلانه ممارسة نطقية، مَدعو إليها، سوى التعبير

الموضوعي، لما يمكن التفكير فيه، والإفصاح عن حقيقته، بالشكل المحدد مجتمعياً. وهذا يعني أن المتداول كلامياً، يجسّد ويشكّل سلطة الكلام المشرعنة، ويصيغ حقيقة الثقافة المتداولة، بوصفها الإطار والمادة الوحيدين، القابلين للاشتغال بهما، والتحرك بهما، مقابل ما هو ممنوع ومقموع، ولكنه، حيث يمكن تلمسه، أو الإحساس به، في سلسلة متواصلة من المانعات الصمتية، والتقاطع مع المتكلم به وفيه، بحيث يصبح الصمت، لا حكمةً، بمعنى مواعظي، ويكتسب جمالية أخلاقية، وتعزيزاً مجتمعياً مأسساً، وإنما علامة رفض، لا تُفهم في كليتها، بل تستفز، وتستنفر الأعصاب، إنها حكمة هندية، ضد كلامية، ما دام الكلام، في صيغته المتداولة، والمحروسة، يشكل الحقيقة (المعممّة) مجتمعياً، وتضادية، باعتبارها تتقاطع مع المتداول، وتفصح عن رفض مكنون له، وعنف يتنامى، معّبر عن نقيض المعتمد عليه كوسيلة تواصل وحيدة، وكإمكانية وحيدة، لمن يريد التعبير عن نفسه، والتأكيد عليها، واثبات وجودها!

أليس من حقنا أن نقول: ما دامت تسعة أعشار الحكمة في الصمت، فهذا يعني أن الصمت يمثل تسعة أعشار الحقيقة المنوعة، أو المعرفة الحقة؟ وكذلك أليس الصمت وفق هذا التصور، هو الوجه الأكثر بروزاً وسطوعاً ومهابة للحقيقة، في صيغتها الاجتماعية؟

وعلى صعيد الامتداد الطبيعي الكوني: أليست هرطقة الصمت، هي في صمت الطبيعة، ولاعيانية «مفرداتها: أشكالها وموجوداتها المختلفة»، التي تكّون مجاهيل عديدة، تمارس تحدّياً لنا باستمرار؟

بلاغة الصمت في ظل ثقافة الصمت:

دائماً هناك، ما هو ممكن قوله، أو يمكن البوح به، والإفصاح عنه، وما يقال، ليس هو الوحيد الممكن قوله إنما ما هو ممكن قوله، قد لا يطلق (سراحه) أو يتم الإفصاح عنه، لأن هناك ما يراقبه، ما يمنعه من الخروج إلى دائرة المسموع. هناك (أورفيوسية) موافق عليها إذاً! بمعنى أن العالم الذي خلفه، وراءه

(اروفيوس)، أو هو قائم خلفه، لا ما يكون الانتباه والالتفاتة إليه. فمقابل هذا الدوران توجد عقوبة الإلغاء (الموت)، بقدر ما يكون الطريق طويلاً، بقدر ما يكون حجم العالم كبيراً، وإذا كان عمر البشرية (العاقلة)، أكثر من خمسة آلاف سنة. وأن هذه المسافة الزمنية، شهدت وتشهد المزيد من الخطر على كلام معين (الالتفاتة إلى الوراء)، والتزام الصمت، بالترافق مع حالة القهر المتداولة بين الأكثرية من أفراد المجتمع، تلبية لأوامر الأقلية، ولتحقيق سلطة الكلام المؤطر، فهذا يعني أن تاريخ الصمت، الصمت المراقب، أغنى من تاريخ الكلام، الذي يقدّم تاريخاً، بوصفه التاريخ الأوحد، بدون عمق خفي! وما لا يمكن قوله، يتنحى في التاريخ، أو بين الأفراد، ولكنه لا يندثر، مالا يمكن قوله، يختزل الكلام، بوصفه ضد كلامية، ضد ما هو مطلوب الالتزام به، بوصفه إفصاحاً عن موقف، أو حالة أو مشهد، إنه هنا يعيش عالمة المهدد للعالم المحسوس به، ما دام يخضع لقهر ما، أو مادام الإفصاح عنه، يبعثره.

في مجتمعات القهر، مجتمعات التفاوتات الطبقية بشتى صنوفها، مجتمعات الكلام المختزل، الكلام المعرَّض للمراقبة والمعاقبة والمحاسبة، والكلام الذي يتماسس سلطوياً، بوصفه «سيد الكلام» وبقدر ما يكون القهر عميق الخطوط، والكلام المختزل مراقباً التي تعيش في أنسجته من العمق. تظهر بلاغة الصمت هنا، في ذلك الافتراس الذي يغطي، ويكون وجهاً ما، مقابل وجه آخر، يتحرك بالكلام، دون أن يلقى دون الآخر المعتبر نقيضاً ما يبحث عنه. هكذا تكون ثقافة الصمت، هرطقة الصمت، الذي يهدد المتكلّم (المأسس) في كليانيته وليست (الجوبيترية)، سوى الحامل الاجتماعي المباشر للكلام في فرضيته، تجاه السلطان الأوحد. في (جوبيتر) الذي هو رمز القوة والإرادة والسلطة المطلقة، يأمر وينهي، يقرر ما يريد، ويخطط لما يريد، يتكلم ورعاياه ويسمعون يجمع ويفرّق، من خلال الكلام الذي يشير إليه، وبذلك يكون ما يقال، وما يمكن قوله، هو المعبّر الظاهري عن هؤلاء. هكذا تنشأ ثقافة الصمت. وتحت طبقة الثقافة المسننة، تنشأ بلاغة الصمت، وهي مزيج من التنبؤ بسقوط رمز هذا الكلام المأسس، ومن الاحتقار له، والرفض له.

والتوثب، والتحدي، والاستعداد، لتحويل هذا الصمت إلى كلام مضاد. إنها هرطقة، يمكن تلمسها، عندما يكون هنا تمعن في وجوه من يمثلون ويجسدون؛ مجتمع (ثقافة الصمت) فثقافة الصمت، ترضع من أثداء القهر. (وإن «مجتمعات القهر قد نظمت في كل مجالاتها لتخدم ثقافة الصمت»)[(1)].

فالقهر تخدمه، وتجسده ثقافة ذات بعد واحد، تكتسح به، كل الأبعاد الأخرى، وبقدر ما يكون هذا القهر قامعاً، قاهراً، بقدر ما يكون البعد الذي تتجلى به ثقافته (أنقليسياً)، حاداً، وتكون الثقافة، معتمدة على القليل من الكلام، الذي يتكرر، مؤكداً حضور «تفرده» و «فهلويته» الفذة، وتظهر ثقافة الصمت، واسعة، لكنها مهمَّشة وتكون بالمقابل بلاغة الصمت النقيض المباشر والرحب المتنامي لها.

إن هرطقة الصمت هنا هي اختراق لسلطة ثقافة الصمت. هي تشهير بفضائحيتها، التي تنطلق من مواقف طهرانية، تؤبد حضورها القدسي، وإلغاء لما عداها، من ثقافات أخرى وبهذا المعنى يعود الصمت حاملاً السلطة، الإمكان، سلطة الفعل المترعرعة، التي تنتظر إشارة البدء للظهور.

بلاغة الصمت، هي تبليغ برسالتها التي ترفض الحضور في التاريخ، تحت رعاية (سيادة الكلام المبجّلة)، وهي في انتشارها البليغ عميقاً، بالغة النفوذ، وإعلان عن بدء يلوح، وكلام يُعلن عن تاريخ جديد. وليس إعلان الصمت هنا، سوى التأكيد على لا صمته، الذي هو مشروع ينتظر من يعقلنه كلامياً! في روايته (شرق المتوسط من للكاتب «عبد الرحمن منيف»، هناك معادلتان غير متكافئتين، غير متناغمتين. هناك معادلة الكلام، التي تعبر عن وجودها من خلال ثقافة الصمت. الكلام الذي يتداول متمأسساً، والصمت الذي يُفرض من ناحية، على ما يعتبر محظوراً، وممنوعا التفكير فيه، ومن ناحية أخرى، الصمت الذي يعبّر عن قوته، عن مواجهة المتداول كلامياً، من

---

(1) عطفة، د. نوار محمد: الحرية: لماذا وكيف؟ قراءة في كتاب تعليم المقهورين «باولوميرايري» - في مجلة «المعرفة» السورية - العدد /327/ 1990 - ص /155/.

خلال تهديده، بما هو نقيض له في الواقع، نتلمس في الصمت تحديا كبيرا. ملاذاً، من سطوة الكلام بممثليه. سلاحاً ماضياً في مواجهتهم (وقررت أن أصمت. الصمت دواء، تعلمت أنْ أتجزع هذا الدواء في كل الأوقات، وكنت أشفى). ثم يردف (رجب) الشخصية الأساسية في الرواية قائلاً: (كانوا يريدون صوتاً، مجرد صوت، كانوا يصرخون: «قل كلمة يا ابن...» وأصمت، لا أقول شيئاً... ويضربون. لو عرفت السجن يا أشيلوس لتعلمت كيف تصمتين. لو توقف صوتك دفعة واحدة، فإن الرعب سيشلهم، سيموتون «قل أي شيء يا ابن العاهرة، اشتم... أما أن تظل صامتاً مثل الجدار، فسوف تغرق في البول حتى تموت»...)[1]

إنه لا يتداخل معهم، حتى يواجهوه، فما يقوم به، يثيرهم. ومصدر الإثارة، هو أنه يتجنبهم، فالصمت الذي يلتزم به، هو أشبه بدائرة مغلقة، ولهذا لا يستطيعون اختراقه من خلالها، ولو أنه فتح فاه، لتغير طرفا المعادلة، لانمحق من خلالهم، ومهما شكل طرفاً للمعادل. مواجهته هنا، هي من نوع آخر. هم يتكلمون، يطالبونه بما يريدون منه الإفصاح عنه، حتى يحققوا النصر، فتكون خاتمة المعادلة لصالحهم لكنه يأبى منازلتهم، لأنه على طريقتهم، وفوق أرضهم، وهم المقررون والحكام والمتفرجون، سيسخر من أول جولة مواجهة لذا فهو يحتفظ بما لديه، هذا الذي هم بحاجة إليه. إنه يواجههم بصمته، الذي يرعبهم، بشلهم، وهذا هو مصدر غضبهم وخوفهم في الوقت نفسه وليس توجيه الكلمات الجارحة والنابية، إليه سوى الوسيلة الأخيرة، لسحبه من داخل دائرة الصمت، إلى دائرتهم، التي يحرسونها جيداً. وهو الاستفزاز من قبلهم، هو من نتاج هذا الصمت البليغ، الذي يبلّغهم بما لديه، دون أن يترجمه لهم، ودون أن يفصح عنه. وهم حين ينهالون عليه بالضرب والشتائم، فالذي يدفعهم إلى ذلك، هو خوفهم على سلطة كلامهم المشرعن، خوفهم من صمته البليغ الذي ينذرهم بنهايتهم.

---

(1) منيف، عبد الرحمن: شرق المتوسط. رواية» دار الطليعة - بيروت - ط1 - 1975 - ص /95/.

ولنتخيل هذا الموقف في العمق، الكلام الذي يستعملونه في مخاطبتهم له، هؤلاء الذين يمثلون اسبتدادية الشرق في البداية هادئ، ومتزن، ومنتظم، لكنه لا يلبث أن يتخلخل، لأن الطرف الآخر «ممثّلا» بـ «رجب» «النقيض» لهم، لا يستعمل لغتهم، ثم يتقطع الكلام. هناك الضرب والكلام. ثم الضرب، والشتائم، وإثارة الأعصاب، حيث « رجب» يتسلح بـ «هرطقة صمته»، يخالفهم موقفاً وسلوكاً، وحتى لو صفّوه، فإن الذي يظهر المعادلة، ويهبها معنى، هو صمته البليغ، لا كلامهم المتهاوي، فصمته كمون مستقبلي وكلامهم حاضر آني زائف.

وهنا ثمة مثال آخر. بليغ الدلالة، حول ما اعتبرناه «هرطقة صمت»، ويتعلق، بفيلم «القطيع» للمخرج العالمي «يلماز غوني» في هذا الفيلم، تظهر أمامنا «بريفان» الصامتة، حتى نهاية الفيلم حيث تموت. ليس صمتها سلباً. بقدر ما هو بلاغة فضائحية لواقعها الذي تعيشه. فكل ما فيها ينطق بالحكمة السعيدة، وبالسعادة البليدة التي يعيشها من حولها، حتى الطبيعة القاسية، تضيف إلى صمتها عمقاً من ناحية، وتضيف إلى تلك السعادة البليدة التي يعيشها الجوار عمقاً مأساوياً وشماتة أقدار من ناحية أخرى، فكل من حولها ليس أهلاً للحياة، إنها ترى أكثر من الآخرين، وتعرف أكثر منهم، وهي لا تستطيع فعل شيء. إنها منبوذة بين بني قوم زوجها الذي يحبها كثيراً. ولا يستطيع أن يستنطقها. إنها تتحداهم بصمتها. وهي شاهدة على بلادتهم، وعلى قطيعيتهم. وشهيدة كلامهم الذي بسببه فضّلت عليه فضيلة الصمت. هذا الصمت الذي قدّم لنا أصدق شهادة تاريخية حول واقعها، سواء من خلال عينيها، اللتين تقطران مصيرها التراجيدي المرعب، أو ملامح وجهها التي امتدت حادة كحدة الصحراء، أو من خلال الشجرة الصغيرة، التي كانت تسقيها، دون أن يكون لها معنى، في خلاء جبلي، أو من خلال قفص «الحجل» الذي يعبّر عن حرية مصادرة، ويندمج هو والشجرة معها.

صمتها كان يثيرهم بدون استثناء، وفي الوقت نفسه، كان تعبيراً عن انسداد افقهم المستقبلي، وتشرذمهم إنها تعرف كل ما يجب قوله، ولكن ما تعرفه غير مقبول، غير مستساغ، وهذا الما لا يجب قوله، أو ألما لا يمكن قبوله، اختزله الصمت، ابتلعه. وتحول في نهاية المطاف إلى نبوءة تعلن عن نهايتهم.

إن يقظة الصمت هنا، أثبتت علويتها في إطارها التاريخي، وصحوها. أكثر من نوم الكلام الذي فقد جدواه.

الصمت باعتباره قراءة نافعة:

ألا يمكننا أن نقول: في البدء كانت الهرطقة، إذا أردنا أن نمنح هذه الكلمة حقها من الحضور، ما دامت تعني ما هو جديد. أو مخالف للمألوف؟ وإثر ذلك، ألا يحق لنا أن نقول: في البدء كان الصمت. والصمت هو الذي أوجد الكلام، وأن كل جديد، يأتي من خلال الصمت الذي هو تمعن في الأشياء، ومحاولة القبض على أسرارها؟

إن الهرطقة التي تشير إلى حالة سلبية، أو موقف سلبي تجاه الواقع من قبل البعض، ليست كذلك. فقد ظهرت بدعة، والبدعة الدينية، كمخالفة للسائد، للمؤسسة الدينية، وظهر الهرطوقي صاحب بدعة، والبدعة جديدة والجديد غير مألوف، فهو محارَب لأنه يتناقض مع توجهات الموجود مؤسساتياً «دينياً»، بالدرجة الأولى، ثم أصبحت هذه التسمية مجتمعية، أي عامة، تستخدم في مجالات عدة، وإن كانت السمة الدينية لاحقة بها فكل نشاز هو هرطقة، وكل مثير للأعصاب هو هرطقة، وكل مالا يتوافق مع السائد يعتبر هرطقة.

هرطقة الكلام مرتبطة في الأصل، بهرطقة الصمت، في مجهوله. فالصمت هو أكبر محرض للهرطقة، وباعث لها. فالمكان في المجتمعات القديمة، وحتى في مجتمعات كثيرة صغيرة وكبيرة الآن اكتسب وما يزال، خاصيات مقدسة، لإضفاء أنسنة معينة عليه، هذه الأنسنة تمت من خلال تمعن في خصوصيته.

إن إطلاق تسميات إلهية وألوهية على محتويات المكان، هو امتداد لنظرة الإنسان إلى الطبيعة، محاولة منه لكسر صمت موجوداتها، بجعلها مألوفة. إن ما ليس معروفاً، يظل مثيراً، غرائبياً والغرائبي هو الذي يثير الإنسان، يؤسره أحياناً، يخيفه. فصمت المكان، مرعب وخاصة إذا كان يُرى للمرة الأولى وبشكل أخص، إذا تم ذلك في الليل. فالمكان هنا يخفي موجداته.

لا يظهر للأنظار، وليست عتمة المكان الصدمة المباشرة التي تريك الكائن الموجود هي صدمة اللاامألوف.

وهذه الصدمة نابعة من وجود موجودات لا ترى، وكائنات يسترها الظلام، وهذه الحالة تدفع الإنسان إما إلى مواجهة هذا الصمت المحرضّ، لاكتشاف مكوناته، وماورائياته. فيتحول هذا الصمت إلى رموز ودلالات مألوفة، وإما إلى الانسحاب من المكان نفسه، لأنه عصي على الاقتحام في نظر هذا الكائن المتكلم. أو هذا الإنسان بالتحديد. حتى يكون هناك من يبعثر المكان، ويفكه، وتسمية ماضيه... ولعل أكثر ما يخيف، وما يمنح الهرطقة حضوراً متتالياً، هو ذلك الصمت المطلق في أغلب الحالات والمواقف. هو صمت مكاني من ناحية، وصمت زماني، يحتوي الإنسان. يهدده، من خلال صمته المتوثب من ناحية أخرى. وليس صمت الكان المتوثب، سوى «تبجّحه»! بما يمتلكه من أسرار. والمكان المخيف بهذا المعنى، هو الأكثر ملاء وامتلاء بالمجاهيل، وليس الصمت المطبق، سوى التعبير المباشر لصمت القبر للموت الذي يتوغل في الكائن رغم إرادته. فالمكان إذاً ليس امتداداً في المنظور، بقدر ما هو توغل في الجسد، في المشاعر والأحاسيس والرؤى، وبقدر ما يكون الهرطوقيَّ الذي لا يهدأ، ولا يتراجع في محاصرته للكائن. ولهذا وزع المكان إلى أمكنة، وهذه الأمكنة منُحت ألقاباً وتسميات عادية ومقدسة، حتى يستطيع الإنسان منذ القدم، المواءمة، والملاءمة معها، والعيش فيها.[1]

والمكان ثانياً هو الذي يختزن الموت، دون أن يظهره، إن بهذا المعنى مقبرة الإنسان. وهذا هو سر هرطوقيته المستمرة. فما أن يحاول الإنسان السيطرة على مكان ما، واكتشاف بعض من موجوداته «أسراره» ومن ثم يطلب

---

(1) حول ذلك، يمكن الرجوع إلى (مرسيا إلياد) في كتابة (المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والأسطورة) ـ ترجمة: نهاد خياطة ـ العربي للطباعة والنشر والتوزيع ـ دمشق ـ ط1 ـ 1987ـ وكيفية قراءته للمكان، من خلال نظرة الإنسان قديماً إليه. وكذلك كتابه الموسوعي الآخر (تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية) ـ في ثلاثة أجزاء ـ ترجمة: عبد الهادي عباس ـ دار دمشق ـ ط1 ـ 1986-1987.

الراحة، حتى يُظهر استفزازاً آخر له. أي أن المكـان لا يتوقـف عـن ممارسـة هرطوقيته الصامتة، لأن ما لديه من أسرار، لا يمكن حصرهـا. وهـذه المفارقـة نابعة من وجود متقابلين غير متعادلين: الإنسان بمحدوديتـه ونسـبية وجـوده ككائن فرد، والمكان كامتداد خضوع، وانتشار عمقي، وخلود قائم.

ووفقاً لهذا التصور، يمكننا الحديث عن الموت كأكبر هرطوقي صـامت في الكون!

ومصدر هذه الهرطقة، هو أن الموت بصمته المستفز، يلغي كل ما عـداه. فهو يواجهنا، دون أن يتكلم. إنه يبتلع كل ما حولـه. ولهـذا قيـل في وصـف الصمت المخيـف والعميـق، بأنـه كصمـت المقـبرة. فـالموت مظلـم، ومخيـف، ويهددنا باستمرار، ولذلك كان في رأس قائمة المشـاكل العالقـة الـتي واجهـت وتواجه بني الإنسان.

إن الموت صمت مطبق، كونه ينتشر في كل مكان، وداخل كـل الأمكنـة. ويمكن اعتباره صاحب رؤية، دون أن يكون مرئياً. فهـو في انتشـاره، يمـارس امتلاكه لكل كائن وموجـود. ولعـل كـبرى المحـاولات الـتي قـام ويقـوم بهـا الإنسان قديماً، هي إعطاء الموت في صمته المحرّض، والمسـتفز والاسـتفزازي، أسماء ومسميات، لها صفات وعلامات إنسانية. حيث منحه حضـوراً مؤقتـاً، استنطقه فهـو ليـس عدمـاً كليـاً في كثـير مـن الثقافـات البشـرية، وخاصتـه الأخروية، وإنما مرحلة محددة، بعدها حياة أخرى. تكون هي الحقيقة..

لكن رغم كل هـذه المحـاولات، فـإن حقيقـة المـوت ذات بعـد وحضـور انطولوجيين قائمين، هي حقيقة اللاحقيقة باعتبـار أن مـا قيـل ويقـال فيـه، يظل بعيداً عنه. فصمت الموت هو أبلغ من كل بلاغات الكلام البشـرية. ولأن حقيقة الموت، كامنة في لاحقيقته، في عدم القدرة علـى الإمسـاك بأسـراره. أي كيفية كبح جماحه.

فالموت باعتباره صمتـاً أبديـاً وأخـرس وأصـم، وفي نفـس الوقـت، صمتـا بليغاً، هَوْلياً لا يقهر، لأنه متوغل في ثنايا الأمكنة والأنسجة كلها. يظل أبعـد

من كل ما يشار إليه، وفوق كل تعبير يصفه، أو يسعى إلى الإحاطة بمعناه. لقد حاول الإنسان أن ينفذ إلى قلب هذا الصمت البليغ القاهر، بالتمعن في مغزاه، قاربَه، أطلق عليه أسماء وتسميات أرَّخ له، خفف من وطأته. ولكن هرطقته ظلت قائمة. وظل لا مألوفة، مألوفاً، ولا مألوفاً في الوقت نفسه. فهو مألوف باعتباره ضاماً للكائنات كلها، المحطة التي يلتقي فيها كل كائن حي. ولا مفر منه. وهو لا مألوف، باعتباره يظل يقلق الإنسان، ويجعل من صمته الهرطقي، صمتاً آخر، صاخباً، لا يهدأ.[1]

ولكن حقيقة الصمت المكاني الهرطقي، وكذلك، صمت الموت العابس والاستفزازي، لا تنفصل عن حقيقة الوجود الإنساني. صحيح أن تاريخ الإنسان هو سلسلة من اقتحاماته لحرم الصمت هذا، وفي الوقت نفسه، سلسلة من (الجهلات) لمكونات هذا الصمت فهو بقدر ما يتوغل في حقيقته، تتسع حدوده، ويتعمق بعده العدمي ويظهر أكثر تفرّساً وفراسة وافتراساً، في عدم الإفصاح عن جوهره. الذي يذوب فيه الكائن الحي. والإنسان أولاً! إلا أن هذا التاريخ ينبئنا بصعود الإنسان، وارتقائه درجات متزايدة من الوعي وهو وعي نابع من كفاحه المتواصل في الوجود لإثبات وجوده. وهو وجود يشي بقوته رغم محدوديتها: أعرف أنك صامت ومتفرس ومثير للأعصاب. ولا تخترق. ولكنني لا أستسلم وسواء كنت مّمن يؤمنون بحياة أخرى، أو غير مؤمن. ففي الحالتين، سأواجهك باستمرار بهرطقة مغايرة، بما يؤكد حضوري. وصحيح أن مصيري يتحدد من خلالك، إلا أنني أرفع وسأرفع هذا المصير إلى مستوى المكتوب. وسأعرّيك عن

---

(1) ليست دراستي في الموت، حتى أتطرق إلى أمثلة معينة. فما أقصده من الموت، هو لاعيانيته، هو توغله في مسامات الكائنات الحية كلها، هو ديمومته الموزعة في كل مكان، وحضوره في كل شيء حي. إن صمته (المداهم) والخاطف، يشغل الذهن كله، بصمت آخر، هو التأمل فيه، وكذلك ما يتعلق بالمكان ولاحياديته من جهة ماديته، وحراكه، من جهة انتشاره فينا، وتلونه من خلالنا، بصمته الثقيل، ويمكن الرجوع إلى الكتب الآتية لمعرفة هذه الحقيقة: فراس سواح، في (مغامرة العقل الأولى) وأحمد محمد عبد الخالق، في (قلق الموت).
و: ملحمة جلجاميش.. الخ.

جمودك، أمنحك حضوراً يتجاوز سلبيتك، أي تكون معروفاً بي، لا العكس. هكذا يقول الإنسان مخاطباً الموت!

إنه خطاب صمت لصمت، ومخاطبة لصمتية الموت حيث يتحول إلى كلام وكتابة لتأكيد فعالية وجوده. فالإنسان يدخل التاريخ بتحويله لهرطقة الصمت إلى هرطقة كلام، وهو أيضاً يؤسس لوجوده باستمرار من خلال الصمت الذي هو في جوهره فعل وعمل. وهذا يظهر في حالات التأمل والتمعن في الأشياء، حيث يتجلى هنا الصمت القارئ بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معاني، لأن التأمل هو الاستعانة بالنظر والنظر هو أضواء المكان، امتلاك محتوياته. وقد تكون الرؤية داخلية أي بصيرة، أي يتأمل الإنسان ما حوله داخلياً. إن الصمت هنا فاعل توثبي. وطي لهرطقة كهذه! حيث لا أحد يستطيع معرفة أهميته، فقط ذاك الذي يغوص فيه. إنه كيان قائم بذاته... مسكن وجودي شفاف، وعائم في كل مكان.

هنا يمكن اكتشاف فضيلة الصمت، حيث، وحين يضفي معنى ما على وجودنا:

أجيء إليك بدوران ينبوع
تخدَّر في الحجر
ننتصب واقفين ضد الموت المتشابك في الأعصاب
ثم نلج إمبراطورية لا حدود لها.
مفتوحة لمغالاتنا
بحبس الصمت أنفاسه وسط الريح الراكدة
وفتن المرايا.[1]

(1) انظر: قصائد حب جديدة ـ ترجمة: كمال فوزي الشرابي ـ في مجلة (المعرفة) العدد المذكور ـ ص /187/.

هنا يمكن الحديث عن شاعرية الصمت، وعن عذوبته، وعن تشخيصه، وعن مثيراته المتعددة، فهو في تسلقه كل الأشياء، وانبثاقه منها وفيها، يثير في الآخر، ما يدفعه إلى ممارسة صمت آخر، يكتشف به حدوده، لنتذكر هنا «نيتشه» من خلال (زارا) النموذج، الذي «هَرطْقه» من وراء (صمته)، أي أظهره في عمله الإبداعي، ولنتذكر هنا كل المبدعين، الذين يكتبون روائعهم انطلاقاً من هرطقات صمتهم الملهمة! ولكن حدود الصمت لا تتوقف عند هذه (الصمتات). فهناك الصمت الذي يعتلي الوجوه. أنه الصمت الذي يقرأ بالملامح، والصمت الذي يتوغل في العيون، ويتجلى في نظراتها. هو الصمت يحاصرنا أحياناً، حين يكون مركزاً وعميقاً.

إن هذا الصمت ليس مريحاً، بل يلسع الأعصاب، ويرج الدماغ. إنه يعبر عن حالة كتيمة، لا يمكن التعبير عنها بسهولة.

هرطقة الصمت .لواعدة:

هنا، لا يكون الصمت انعتاقاً للسكون، ولا لجوء إلى السكينة. وإنما هو تقصٍّ في حقيقة الكلام، بعد إقصائه عن الصوت. فالصمت تشريح لاجتماسية الكلام، ومحاولة لفهم ووعي وعيه القائم. وفي مفرداته المتنوعة. تظهر فيه هرطقة من نوع جديد. هي هرطقة مثيرة، وجديدة، ومخالفة للمألوف. إنها تقطيع للزمن، ولرتابته الخانقة، وهي في الوقت نفسه تصحيح للمكان، وتغيير في مساره، وحضوره الثقيل الوطء. باعتباره حضور الموت. أو يرادف الموت. حين يكون مسرحاً لأحداث، تستهدف فرض الصمت الميت، والكلام المقوت. إن أبلغ تعبير ومثال، حول هرطقة صمت كهذا، هو نموذج «شهريار وشهرزاد»:

فـ «شهريار» يتجلى أمام ناظرينا كلي الحضور. إنه قليل الكلام، لأنه كثير الصمت، لأنه يعتمد القتل ملاذاً وحيداً أوْحد لتأكيد وجوده. هو هنا يعتبر قليل الاختلاط جداً بالناس. إنه نموذج ليلي، والليل هو صمت أسود، هو خيمة واسعة، تجري فيها، أو تحت قبتها جريمة متتابعة، و هو «أي شهريار» صمت ملتهم، رديف ومرادف للموت. حيث يظهر الصمت المبتلع، الذي يخفي

أسراره، عندما يشرق الصباح، ولا يبقى هناك أي أثر لجريمة، لكن الذي يتكلم، هو صمت بليغ، صمت الكائنات، عن كائنات تختفي بتصفيتها. على يدي «شهريار»، أو بإذن من عنده، وبالمقابل نجد هناك هرطقة صمت واعدة. أي ما يجعل صمت «شهريار» مخترقاً، ومؤنسناً بالتتابع. فصمت «شهريار» مقهور من ناحية، كونه يعاني من عقدة خيانة، تمثلها النساء جميعاً، وهو من ناحية ثانية صمت هرطقي، لأنه غير مألوف، لكنه في حقيقته، صمت تدميري. فقد اعتزل الكلام، لجأ إلى الصمت، فيه يعلن عن رفضه للآخرين «النساء بالدرجة الأولى». إنه بصمته يعيش الصخب الغريزي. وهو صمت ضارب وتدميري. أما بالنسبة لـ «شهرزاد»، فليس صمتها، سوى صمت العارف أولاً، لأنه يقوم على أساس وعي، بالعقدة الشهريارية، وهو صمت هرطقي، كونه يخترق المألوف، فكل النساء اللواتي استسلمن للملك، تمت تصفيتهن في الفجر أي تمّ تسليمهن للصمت المبتلع، للموت أما هي فبخلافهن جميعا. فقد أعلنت الحرب على «شهريارها»، قاتل النساء، بكلامها الذي هو نابع من صمت مفكر، غير مألوف، وهو بهذه الطريقة يخترق صمت «شهريار» نفسه / يغيِّر من طبيعته، يجعله صمتاً مصفياً. في الوقت الذي تتكلم هي فيه وليس كلامها سوى الترجمة الحرفية، لصمت الناس في العمق. فالذين قبلوا بالصمت رغم حالات السفك الشهرياري، خضعوا للعبته، وفرضت عليهم سلطته، سلطة الصمت، حيث يظل يتكلم هو كما يريد. وفي الوقت الذي حاولت فيه «شهرزاد» اقتحام هذا الصمت السلبي، فضح ما سكت عنه «شهريار» فقد كان في نيتها أن تضع حداً لهذا السفك المتتالي، وقد جاء ذلك كلامياً، إثر صمت عميق، هو صمت مثمر، عبر عن انتصاره، من خلال جر «شهريار» إلى دائرتها. أو إخضاعه لصمت، هو تابع لكلامها، الذي يُفقده السيطرة على الزمن. ولنحاول تخيل اللعبة بشكل آخر. ومن زاوية أخرى. ففي نهاية كل ليلة (يدرك شهرزاد الصباح، وتسكت عن الكلام المباح). وهذا يعني أن صمت «شهريار» يخترق من الداخل. يفقد هيبته. إنه يبدأ بالتفكير في الكلام الذي قالته «شهرزاد» ليلا. وربما (أو تخيل إلينا أنه هو نفسه، يتكلم، ويتساءل: إلام ستنتهي حكايتها؟

ومتى تصمت، أو يحين الصمت، كي أقضي عليها؟ وهي تبدأ بالصمت المتصاعد العميق، المحرض، الصمت المفكر، الهرطوقي). كي تباشر بالكلام ليلاً. إنه تناقض بين حالتين: حالة شهرزاد وهي تسرد حكايتها، وحالة شهريار وهو صامت، وحيث تهيمن شهرزاد على صمته، بدفعه إلى متابعتها، والانشداد إليها ليلاً. وحالة شهريار، وهو يسترجع ما قالته «شهرزاد» وحالة شهرزاد، وهي صامتة، ولكنها تفكر باستمرار، محضرة نفسها لاختراق جديد، تقوم به لنسف قلعة الملك الصمتية، وإنهاء أسطورته كسفاك نساء!

ويحضرنا هنا، قول لـ «فوكو، وهو (أفكر في «ألف ليلة وليلة» كان له كتحفيز، وموضوع، وحجة عدم الموت تتكلم، وتروي حتى الفجر لإبعاد الموت، بصد هذا الأجل الذي لابد أن يسد فاه السارد، فإن سرد شهرزاد، هو العكس العنيد لفعل القتل، هو جهد كل الليالي للتوصل إلى حفظ الموت خارج دائرة الوجود).[1]

هذا الحضور له أهميته، وقيمته، من خلال النقاط الآتية:

1ـ إن فعل الكلام، هو في الأصل فعل الصمت بمعنى أن ما قالته «شهرزاد» طوال لياليها، كان يرتبط مباشرة، وبذلك الذي وضعت شهرزاد، نفسها في مداره، أي كيف تستطيع رفع كابوس شهريار الصمتي عن الناس.

2ـ إن إلغاء الموت عن طريق «شهريار»، تتم من خلال صراع حاد، هو دفع الحياة إلى أقصى مدى لها، أي بتغيير طبيعة الصمت الذي يكم الأفواه، والانطلاق منه، نحو الكلام الذي يعبر عن وجود هؤلاء المحكومين بسلطة «شهريار» مقابل قهر الموت، وتحرير «شهرزاد» نفسه من صمته الذي هو مرادف للموت، أو محمول به.

3ـ إن ليل شهرزاد هو صمتها المخترق من قبلها، وفي الوقت نفسه، زلزلة

---

(1) انظر ندوة مناقشة لسؤال (فوكو): ما المؤلف؟ ـ في مجلة (الفكر العربي المعاصر) عدد / 6 ـ 1980/7 ـ ص /116/.

للصمت الشهرياري، وهو يأسر فتاته (ضحيته)، وليس النهار سوى هذه الهدنة التحضيرية لحرب أخرى. شهريار يكلم نفسه، عن قتل آت. وشهرزاد صامتة، ولكنها تفكر، في كيفية إبعاده عن فكرة القتل، وذلك من خلال إغراقه في الصمت الذي تريده وهي.

4- ثمة حقيقة أخرى، لها أهميتها من وجهة نظرنا، وهي أن فكرة الموت ليست صماء هنا لا تاريخية، كما أن مفهوم تأجيل الموت، أو عدمه، ليس مجرداً، وأيضاً، فإن الكلام الذي هو قهر للموت، لا يعبر عن حقيقة الواقع المعاش، فألف ليلة وليلة، هي صورة مباشرة عن مجتمع، محكوم بثقافة الصمت، وهذه الثقافة، منحت للنساء الحضور الأكثر سلبية وقتامة، مقابل الرجال، وهي ثقافة تعبر عن علاقات مجتمعية، موزعة، على طبقات وشرائح طبقية، للرق فيها حضور كبير، وللنساء سوق مبادلات وسلعنة لهن. بحيث تتوقف قيمة المرأة على مقدار ما تمنحه من لذة للرجل، فهي إذاً جسد، بمجرد أن «يقتحم» مرة واحدة، يفقد بريقه، وأناقته. (إن المجتمع الذي تعبر عنه الحكايات هو على الأغلب المجتمع العربي الإسلامي في عصر الانحطاط بما فيه العصر المملوكي)[1]. ولكن خاتمة (ألف ليلة وليلة) هي إعلان عن حالة جديدة لهذا المجتمع، واختراق لثقافة الصمت. أو نهاية لها. لأن مصير ثقافة الصمت، هو صمت القبر، أو صمت الموت. إن هرطقة الصمت هنا واعدة. أليس ما نراه الآن. وفي مجتمعنا (الليلاوي) يعبر عن صمت رصاصي كتيم، وأن هناك صمتاً آخر، كما يبدو، هو مخالف له، هو هرطوقي المنحى، واعد بكلام، ينقذه من لعبته الميتة. وإذا يتم ذلك، أفلا يعني هذا، أن ثقافة الصمت هذه، توجه بالمجتمع كله إلى مجتمع الصمت الأبدي؟ ولنتذكر هنا حقيقة ـ نعتبرها أساسية ـ بخصوص أهمية هذا الصمت المخالف، للصمت المشرعن له في كل المجتمعات المتخلفة.

---

(1) ياسين، بوعلي: خير الزاد في حكايات شهرزاد: دراسة في مجتمع ألف ليلة وليلة ـ دار الحوار ـ اللاذقية ـ ط1 ـ 1986 ـ ص /291/.

هذه الحقيقة تتلخص في أن إنتاج الثقافة التي تؤسس لحالة تهميشية، يرضع في إطار أفراد المجتمع، وإعادة إنتاج هذه الثقافة مرة تلو أخرى، وخلق جو من الصمت الجنائزي، ولكن الثقيل سوف يساهم في نمو وإنماء صمت مواجه له. يعلن عن نفسه، باعتباره حفار قبره.

ترى هل حاول هؤلاء الذين يخططون للصمت المميت. التفكير في الصمت الآخر الذي يتحرك غاضباً في كل الأمكنة؟ وهو صمت شمولي وصمت صاخب، يعبر عن حالة الإنسانية المصادرة، في مجتمع الصمت المهيأ للانفجار!

الصمت الذي هو تذكير مستمر بالموت:

تكمن إحدى دلالات الصمت الهرطقي، في أنه تذكير مباشر بالعدم، الموت الذي يعيش داخل القلب، وينتظر سانحة مفاجئة / مباغتة، لكي يغتال فيه الحياة. والعدم الذي يلغي كيانه الإنسان، حركته الدالة على وجوده، وهو فاعل في الوجود. أي ذلك الصمت الذي يضع الإنسان تحت طائلة التهديد، والتصفية، والقلق، في وجوده، الذي لا يمثله، ما دام يشكل بالنسبة له قيداً على «وعيه» يتحرك بالقيد، لا العكس. إنه قيد انطولوجي، حيث يشعر بفقدان تلك الحميمة ـ التي تربطه بما حوله، ومن حوله، ما دام مهيئاً للموت. لكن هذا القيد الانطولوجي، هو في جوهره ليس سوى الصياغة الكاملة لقيد الواقع، حين يشعر بالمنفى فيه، ورغم أنه يتحرك. وينادي باسمه. وله وظيفة اجتماعية وربما توجد مهام أخرى، يقوم بها أو يكلف بها بين الحين والآخر. إنه منفى يعيشه داخله، في الوقت الذي تتأكد فيه إرادة مقلوبة، لم يشارك هو في بناء سلطتها، أو تكوين علاماتها الفارقة، كي يكتسب من ورائها تمايزه، هو قيد استلابي، وقيد اغترابي. يعيش استلاباً، على صعيد واقعه المعين، حين يشعر بجرح عميق فاغر فاه، لا يندمل، بل يلتهب دائماً، حتى يقضي عليه، ـ أو يؤدي به، لأن ما يقوم به، ليس من اختياره، فوظيفته هي التي تحركه، لا هو يؤثر فيها. ونليفنته، هي التي في كل يوم، بل في لحظة وآن «تأكل» منه، دون أن يستطيع مقاومته. وهو لا يستطيع رفضها، مما نعتها، لأنها تكبله من الداخل، فكيف

يقاوم داخله المريض بداخل معافى، مضاد؟ ويعيش اغتراباً، كونه غريبا عن هذه الذات فهو في وعيه لبؤسه الكارثي، كانسان مربوط بصخرة سيزيفية، حتى يحين أجله، ولرؤيته هذا القيد الذي يأكل من «داخله» ووعيه الضبابي من ناحية أخرى لأمل سرابي، كونه لا يستطيع القول بأعلى صوته (أنا أمثل أنا)، لا أنتم تمثلون أناي، تخطفه غربة متنقلة، وثابتة، ورجراجة، تخضه هنا وهناك. في واقع يراه بأم عينه، وهو محمول به، لا يستطيع فكاكاً منه. إنها شيئنة الإنسان، لكن هذا الوعي المنقسم، هذا الوعي الكارثي، أو (الغريغوري) (نسبة إلى بطل رواية (كافكا) المسماة بـ «المسخ») ليس أحادي الصورة، أو البعد إنه وعي، يشارك هو نفسه في تعذيبه، حين يستسلم لهذا الوعي، ويعترف بسلطته. ومن ثم يستكين للصمت. الصمت الذي يضمه في نفق مغلق من إحدى جهتيه. بانتظار الموت هذا الصمت الذي يستفز، ويحرض الإنسان، يعيش بنا أوفينا أو على حسابنا، عندما نقف على مسافة كافية لرؤية استراتيجيته التدميرية، أو عندما نغوص ولو قليلاً في (جوفه) الناري، وهو يتلقمنا باسمترار، دون أن نقول، أو نستطيع قول لا. إن وعي الصمت، يتأتى في حقيقته، من زحزحته، واختراق صمت الوعي، لكن كيف؟ ليست مواجهة الصمت الذي هو الموت نفسياً، أو معايشة الموت عند التدقيق في أمره، سهلة، أو واضحة المعالم مشكلة الصمت، الذي يتجلى في إهاب الموت، ويكون هرطوقياً، أي يشل الدماغ عن الحركة، يصمته ويغيبه، ويمارس فيه فعله الصمتي، من خلال مراكز القوة الموزعة في الواقع، تهدف من وراء ذلك إلى تحقيق أهداف محددة. ولعل من بين هذه الأهداف، ينبثق هدف أساسي، هو هدف السيطرة. فأنت تصمت الآخر إذاً أنت تعده للموت الذي تريده، إذاً أنت تسيطر عليه. فالصمت موزع، وكتيم، وصاخب، وفاعل وظيفي: اجتماعي وثقافي. وهو أيضاً كتلة ناتئة، وصلبة، ورجراجة، ومتحركة، وثابتة، مرئية ولا مرئية، في الوقت نفسه. إنه يمثل أدوارا عدة، حسب التقنيات الإخراجية التي يوضع بها وفيها، على مسرح الواقع المشيد هنا وهناك. ففي داخل كل وظيفة، يوجد صمت فولكلوري. متنوع الدلالات والمعاني والأهداف. يوعد ويهدد، ويراقب، ويعاقب في حال النشاز

الحاصل، أو الذي يحصل في الوظيفة ضمن قوالب، واستراتيجيات سلطوية. إنه صمت يخاطب دون أن يتكلم، ولكنه يبرز أكثر من الكلام قوة وإنابة، وفخامة. فهو يشيد بحامله. ويتكلم على أسراره، ويغيب نقيضه، وينذر المخالف، وفي كل منحى، وكلمة ـ يتخفى صمت، هو صمت وظيفي. فلكي تمنح كلامك قيمة كبرى، ما عليك إلا أن تنفخ «فيه، تفخمه، وتفخخه لكي يقع المخاطب في أحابيله، وتكسبه عمومية جماهيرية في الوقت الذي تغيب به، ومن خلاله معان ودلالات، وتسد الطريق أمام تفكير يمنح استعماله، أو فكر ممنوع تداوله...

ولعل من أطرف المواجهات، وأحزنها، وأكثرها إثارة للسخرية في الوقت نفسه، هي تلك المواجهة التي تمنح نفسها حضوراً كفاحياً، ذاتي المنحى، من خلال فعل الكتابة، وفعل الكلام بالدرجة الأولى نتذكر، ونذكر هنا، ما يتعلق بفعل الكلام «الشهرزادي» الذي هو في حقيقته إعاقة للموت وقهر بادٍ للعين للصمت المميت. ونتذكر هنا ما يتعلق بفعل الكتابة والكلام معاً. كما في صياغتها البنيوية، وبالتحديد، عند (جاك دريدا) فالكتابة تكمن وظيفتها في أنها دحرٌ للمألوف المقيت. للصمت المغلف بالموت. هي المغايرة لما هو ممأسس. هي التجاوز للقائم في إطاره الموتي فبقدر ما تتكلم، تؤجل فعل الموت. أي تقهر الصمت الذي يواجهك بشدقيه المفتوحين. وبقدر ما تمارس الكتابة، التي هي نقيض للمألوف، تؤسس للضد، لما هو غريب ولكنه باعث للدهشة، ومولد للسعادة، وحامل بالجديد لكنه داخل هذا النشدان الاحتفالي، المصاغ بالكتابة والكلام إلا مألوفين، لبعثرة الصمت الهرقوطي الثقيل الوطه، يأتي (دريدا) عاملاً شرحاً في كيان الإنسان نفسه، ليمارس هوايته (ففي كل كائن معروف، حسب جاك دريداً، كائن غريب عنه، وفي كل كائن غريب، كائن معروف، وللغريب أن ينفذ إلى مألوف الخطاب فيفجر ويستقر فيه فيألفه)[1]. إنه هنا يذكر بمقولة (الذات واللاذات) عند (فيختته)، بمقولة (الوعي الشقي) عند (هيجل)، لكن يعلمنا، أو يحاول أن يعلمنا بجديد ما من خلال إيجاد الغريب دوماً، واختراقه للمألوف،

---

(1) بن عرفة، عبد العزيز: جاك دريدا «التفكيك والاختلاف «مجلة (دراسات عربية) ـ العدد /4/ - 1988 ـ ص /34/.

وتجاوزه، وهذا يعني أن هذا الغريب نفسه سوف ينقسم لاحقا على نفسه، ويصبح اثنين: الغريب والمألوف.

كذلك فإن مسرحة الذات الإنسانية دون تحديد لموقعها الاجتماعي، يضلل القارئ ويربكه بداية، ومن ثم يدفعه إلى اكتشاف مثالية الطرح (الدريدي) لحقيقة التجاوز. عندما يعمم قواعده، أو مقولاته. عندما يقول (نحن لا نعلم من يتكلم ومن يكتب) أوفي هذا النص المؤلف (إن عجز اللغة يحكم علينا بأن نمارس فعل الاختراق ونتشبث بالنجاسة وننشد الضياع والتيه ونمتحن فيما يصعب تمثله والسيطرة عليه فلم يبق بعد اليوم مرفأ نستنجد به هنا، مغامرة أساسها التيه. لم يبق إلا نشدان الكارثة بالاعتماد على كل ما يعطل صيرورة المعنى لتصبح المغامرة لعبة والتيه احتفالاً. وكل ذلك يخاض باسم ما هو ضد الذاكرة الارتدادية. المتفوقة على ذاتها (نحن إذن منذورون لممارسة فعل النسيان «الكتابة والاختلاف المرجأ ص 389» حتى نعرف النسيان دون اتكاء على المعرفة «بطاقة بريدية ص 85 وهذا النسيان لا يتأتى إلا بقبول فعل الاختراق الميت..» لنحرق ونبدد وننهك الكلمات» يجعل اقتحام الموت أمراً مرحاً ومريحاً... الخ).[1]

هنا يسعى (دريدا) إلى إزاحة الصمت المفروض على اللغة في بعض جوانبها، والمتعلقة تحديداً، بما يجعل الصمت الحدادي (الجنائزي) محبوباً، ومرغوباً فيه، وتكون اللغة المتداولة مناوئة وموالية: أي نشرح لصمت، يدعى إليه، وصمت تدعو عليه، وينادى إلى محاربته. أي الصمت الذي يهدد حرمه اللغة المطوطمة، وينتهك صدفتها.

لكن (دريدا) الذي ينطلق من صمته الميمون، باتجاه الصمت الآخر المزمن الطاعن في السن، لا يتجاوز صدفة الصمت. كونه يتحرك داخل هذه الصدفة بالذات. فهو يعمر بيتاً داخل بيت. وتكون إدارة المقاومة محتواة، غير نافذة وغير مجدية. وهو ينطلق من نفس الأرضية التي تتمظهر عليها اللغة الناجزة.

(1) المصدر نفسه ـ ص /37/.

الضعيفة النظر كونها تمارس خداعاً على الآخرين، من خلال ممثليها، دون أن تدري، إنها تخدع نفسها قبل كل شيء. باعتبارها تؤدلج لوجودها، قانعة بعمومية مفرداتها وصلاحيتها لكل الأزمان القادمة. وهي إذ تفعل ذلك فإنها تفرض حصاراً كتيماً، وسميكاً من الصمت (المكهرب) والمفرق على حدودها التي تسور بها أرشيفها السري. إن خطابه، ينبع من اللاخطاب من ناحية، كونه يعبر عن صمت مسيطر على مجموعة ضخمة (نسبية كبيرة) من الناس، صمت، يحدد طريقة كلامهم، وكيفية صياغة هذه الكلمات، وما هي المفردات التي يجب استعمالها وطريقة التعبير والتفكير، وأشكال السلوك الممكنة. بحيث يتحول هذا الصمت مع الزمن إلى «أثر» ينتظر من يحفر فيه، أو ينقب عن مكوناته، بعد تحريضه. لأن ما يتراكم من أشكال سلوك محظورة، أو مفردات ممنوع تداولها، لا تظل مدفونة، تحت قناع الصمت المبهرج، بل تُصدر «ذبذباتها» لمن يبحث عنها، أو يشغل بها وهو ينبع من خطاب له إطاره الزمكاني. فهذا الحديث عن الضياع والتيه، هو من أنساغ الواقع المتيّه والمضَيع لصاحبه. ويشير كذلك إلى مولده. وليست كارثة الصمت هنا، هي عامة، يشترك، ويدفع ضريبتها الجميع، أو يكون الجميع مسؤولين عنها. فالصمت المشاع يتحدد بعدد وطبيعة المشيعين له، كونه ممهوراً بلغة تعيش ايديولوجيتها، رأي «زيف دعواها». هو صمت احتفالي يأسر كل أشكال الصمت الأخرى الناهضة! هنا تفقد المغامرة أرضيتها الصلبة، فتكون مغامرة كلمات، تمتطي «جواد» الصمت المشروع والمشرعن. وتفقد بالتالي نبوءتها في المغايرة، لأنها تحارب على نفس الأرضية التي تُعلن رفض الإقامة عليها، ويفقد التيه احتفاليته، ويتمظهر عالياً هذا الصمت من جديد / الذي يدعو إلى مقاطعته، أو اختراقه، تحضيراً للغة جديدة أكثر انفتاحاً. وهنا أيضاً يصبح للنسيان حضور سلبي، لأن ما يُنسى، هو ما يجب التركيز عليه، وكشف النقاب عن هويته.

والذي يجب كشف النقاب عنه. هو ذلك الصمت المفروض على الأشياء وتعريفاتها الأحادية، دفاعاً عن إيديولوجيا تقنوقراطية، تدعي

الحيوية والأنسنة وما يجب أن يُحرق من الكلمات، هو ما يجب أن يبدد من غشاوة الواقع.

فالجهة التي ينبغي إعلان الحرب عليها، لا يحددها الكاتب والكلمات التي ينبغي تعرية جوهرها المزيف لا-يحددها أيضاً، إنه يعيش حالة ضدية. ضد ما هو ومن هو حوله دون تحديد الاتجاه بدقة، والأشخاص بالتالي أليس هذا اللاتحديد، هو تحديد لموقعه الذي يتموه، داخل دوامة الكلمات التي يتحرك بها وفيها؟ أليس التيه الذي يعنيه هو التيه الأكبر والأكثر خطورة، من التيه الذي يريد الخروج من دائرته، في تجريديته؟

وهذا يعني أن الصمت المغلف بالموت، أو الموت الصامت لا يتزحزح قيد شعرة، وإنما يزداد تمويهاً وتشويهاً للواقع! ويصبح مفهوم (الإقامة خارج الاصطلاح)[1]، مفهوماً سبخياً. فالإقامة في التيه، لا تعبر عن خاصية الصمت الهرطقي المبحوث عنها، والمرتجاة، بقدر ما تعبر عن خاصية الصمت الهرطقي المعتمة. لأن الإقامة في التيه، كتعبير مجازي، يحمل دلالة الرفض لما هو ممارس، من هيمنة عليه، ومكتوب من فكر وأدب تيهيين، هي تيه أكثر خطورة في جوهرها الفردي، الذي يفتقد السلطة الواضحة المعالم. إنها نشدان فردي أعزل، في عالم محكوم بثقافة، تمارس دعاية هائلة ومتنوعة لنفسها، وعن نفسها، تمجيدية المحتوى. في الوقت الذي تؤسس لمجتمع تكنوقراطي «مؤلَّل»، وتجزّئ الزمن، وتملأ فواصله ببهارجها المتبرجزة، صانعة الإنسان، وفق شروط خاصة، ليكون صفة تمجيدية لها، أي لهذه الثقافة، لاطعناً فيها، وعلامة رفض لها. وتترك للهامشي الفسحة الأكبر، هو هامشية الوجود الإنساني. ووفقاً لهذا التصور ورغم بريق الفلسفة الدريدية، إلا أن هذا البريق يخفي ما وراءه. إنه بريق مخدوع وخداع، يساهم (دريدا) في بث صمت من نوع آخر، هو صمت اللاصمت، أي تعزيز سلطة ثقافية اغوائية، تثير الأعصاب، وتشد المشاعر، هي سلطة مبهرجة إنها تقنعنا

(1) راجع نص المقابلة معه، في مجلة (الكرمل) - العدد /31/ - 1989/.

بلعبتها الكلامية في الوقت الذي تحفر من حولنا «خندق الصمت»، وتعمقه بشكل متواصل، بحيث لا نستطيع مع الزمن التفكير حتى في رفض هذا الصمت لأنه يتوغل في الأنسجة، ويعشش في الأعصاب والانفعالات. أي تُنسينا خلفية لعبتها وتربكنا في بهجة لا تخلو من متعة دعائية. حيث تبعدنا عن الهدف الذي نريد تحقيقه، أي السكن لا في التيه، وإنما في المعلوم نفسه، ولكن من خلال فهم سيكولوجية الصمت المبثوث فينا. انطلاقاً من صمت يثور، يفسح لنا المجال للتفكير، في واقعيته ويمنحنا المقدرة على التواصل لمواجهة ممثلي التيه، ومنتجي الصمت المميت.

إن قدرتنا على فهم الصمت المميت، تتوقف على تمعننا في ثقافة المنتجة، وآلية فعله، بوعي جماعي لا فردي! والبحث عن المجهول المطموس الثقافي، يكون من خلال وعي معلومه، وأبعاده الاجتماعية. لا بالقفز عليه. وفق منطق لا تاريخي. فهذا القفز هو قفز في التيه. في اللامكان الاجتماعي والمجتمعي. ووقوع في هوة الصمت المميت!

وعن هرطقة الصمت النصوصية أيضاً:

ليس هناك نص، لا يقوم على هرطقة معينة، ولا ينطلق من هرطقة معينة وأعني بالهرطقة هنا، نفس المعنى الذي يُعطى للايديولوجيا من جهتين. فهي مجموعة الأفكار التي تعبر عن مجتمع ما، أو أفكار طبقة ـ أو جماعة معينة، من جهة، وهي مجموعة الأفكار التي تمنح حضورها بعداً علمياً شمولياً، ومصداقية مجتمعية وتاريخية مؤيدة، فتصبح زائغة، أو حاضنة للزيف، ومنتجة له. أما بالنسبة للهرطقة هنا، فهي من جهة، تعني محاولة بعث معنى جديد، أو روح أكثر شبوبية، ومنح أفق أكثر انفتاحاً ورحابة، وخصوبة أكثر للنص المقروء والمكتوب، من خلال تطويره، أو تهذيبه وتقريبه من الواقع أكثر، فيكتسب حضوراً تاريخياً أكثر، ومصداقية مجتمعية أكثر بالمقابل ومن جهة ثانية تقابل أو ترادف البدعة في أسوأ معانيها ودلالاتها ابتذالاً، أو تعني تحديداً الزيف، كونها تنطلق من وهم معقلن لديها. فالهرطقة هنا، هي الشذوذ المبهرج، أو النفاق

المجمّل، حيث يجري تصيّد الناس به، واحتواؤهم عبره.

لكن ما وقع الصمت المهرطق، أو الهرطوقي هنا؟ إن النص الذي ينطلق من هرطقة معينة، لابد أن يترك ثغرة معينة في جداره، في مبناه، ثم يتجاهله، أو يزعم أنه بناء متكامل، ويسكت عن عيبه، أو يغطي كل عيب فيه، ويقاوم كل محاولة تسعى إلى تحديد هذه الثغرة المفضوحة، أو العيب الموجود وتصمت تجاهه.

هكذا يعلمنا تاريخ الأفكار والنظريات المختلفة منذ أقدم العصور حتى الآن. ونجد أكثر النظريات والأفكار التي تزعم حضورها الكامل، تجدها معرَّضة للاختراق. بشكل آخر نقول/ إنه أكثر النظريات والأفكار التي تمنح نفسها حضوراً تكاملياً وكاملاً، هي أكثرها هرطقة والهرطقة التي نتناولها هنا، هي ما يتعلق بجانبها السلبي أي ما يمس بنية الفكرة الناقصة، أو المبهرجة، وتشكو من اختلال في الداخل، وتدعمها دعاوات، تؤسْطرها، دون أن تعترف بذلك. لأن الاعتراف يعني تبيان زيفها، وهذا بدوره يؤدي إلى انهيار كل الحجج والذرائع التي على أساسها، تمارس أمتلاكاً لوعي الناس، وقولية لمشاعرهم، وتشرعن للسلطة المنبثقة عنها في الواقع.

انطلاقاً من هذه المقدمات المختصرة. تظهر أهمية النص الهرطقي. حيث الصمت لا يكون صمتاً، بقدر ما يكون حركة داخلية في النص. وإثارة فوضى في بنية النص، وبلبلة في المعاني. بالنسبة لمن يتمعن في حقيقة النص هذه، بعد مقاربتها للواقع. هذا الصمت المهدّد، الصمت المحفور في أعماق النص السردابية والمظلمة، لا يمنح راحة للنص. بل برجه باستمرار، ما دام يفتقر إلى الحقيقة الحقة التي يزعم أنه مالكها، ومن ثم يتحول إلى صمت مواجه لحقيقة النص. فتصبح هرطقة الصمت النصوصية (المثّلة)، بعثاً لصمت هرطقي (إبداعي)، يجعلْ النص مفتوحاً على الواقع ! والنصوص الدغماتيكية لها الدور الأكبر في إيجاد، أو احتواء مثل هذا الفراغ، الذي يعرّش فيه الصمت الفاسد.

والفكرة الأساسية التي يقوم عليها النص الدوغماتيكي، هي اعتبار ما يبنيه، وما يتصل به، وما يتجه نحوه، يشكل كلاً واحداً، أي سلسلة واحدة لا انفصال بين حلقاتها، على الصعد كافة. إنه من جهة يحاول ألاّ يترك مجالاً للظن أن بين هذه السلاسل، في إطارها التاريخي، توجد أعصر، أو زوايا تاريخية، أو فسحات زمنية، لم يُنتبه إليها، بل زُيفت، بتغييبها، أو إلحاقها بزوايا أخرى (ضمُّ أفكار إلى أخرى، بدعوى وحدتها، أو يمارس تهديداً مبطناً، ومضمونه إن كل ما يخالفه شذوذ. هكذا يعلن وهم الاتصال عن منح مفاهيمه (إذ كانت متعلقة بالأدب أو الفنون، في لملمة وحدات التاريخ المنفصلة، أو في عالمية ولكنها (مسردبية) أي (تحوي سراديب عميقة وعديدة، تخفي مزالق هذه المفاهيم، هناك فراغ صمتي ما، وكل تشكيك فيها، هرطقة (دعوى باطلة)،

إن هذا النص الذي يترك الصمت الهرطقي (ترك فيه مجال هائل وكبير للايديولوجيا، لكي تمارس دعاويها) أناني في جوهره، كلياني على الصعيد الاجتماعي، أنّا كان منبته، وموقعه الحراكي في التاريخ، وهو مجال خصيب لإعمال الصمت الهرطقي (الرؤيوي المبدع) فيه فأغلب النصوص التي ظهرت مبدعة، كانت نتيجة لهذا التأمل العميق (الصمت القارئ). ويمكن القول إن (ميشيل فوكو) في العصر الحديث، هو من كبار المفكرين، الذين اخترقوا إطار هذا الصمت البدعوي، وحاولوا قراءة خلفياته، وتحديد مفرداته، وطبيعة مفاهيمه، أي قراءة خطابه من النواحي كافة.

ألا يمكننا أن نتحدث هنا عن هرطقة التاريخ؟ التاريخ القائم في أغلب فصوله ومواقفه ومشاهده، على جمهرة وشبكية منظمة، وممّوهة، وصياغات أسطورية، وحتى شعوذات، تشكلت بها ومن خلالها مجموعة ضخمة من الحقائق النفسية، ثم وهبت هذه، على مر الزمن مصداقية علمية بحتة، وأفانين من الهرطقات..

فما يقرأه لنا التاريخ، ليس هو الوحيد الموجود في الواقع، والذي قُرأ عنه

وفيه. وما يقدمه لنا التاريخ باعتباره حقيقة الحقائق، قد يشكل أكبر الأوهام. ولكن هذه المسماة بـ (الحقيقة) نشأت بتوفّر ظروف وأسباب وعناصر موضوعية وذاتية. ووهبتها صفة صيرورة تاريخية، حتى إهاب قداسة معيناً. هل يعني هذا أن التاريخ هو هرطوقي كبير، أي دعي في مجمله؟ لا نستطيع اللجوء إلى أرقام حسابية. ولكن ما يمكن قوله، من خلال اعترافات النصوص (المقفلة): «أي تلك النصوص التي سوّرت بموانع أخلاقية «سلطوية مقدسة». ومن خلال الآثار والوثائق التاريخية العديدة، وقراءتها عن قرب. واستجواب أوابد تاريخية عديدة».

ما يمكن قوله إثر ذلك، هو ما قيل تاريخياً، وأعتبر تاريخاً، ليس هو كل التاريخ، وهذا يعني أن هناك الكثير مما يتعلق بـ (مكر التاريخ)، ولكن في مسراه الاجتماعي. لأن مفهوم (المكر) قد يكون له بعد أخلاقي مجرد، وما نقصده هنا، هو خلافه أي تلك اللعبة المسرحة التي أخرجت ومثلت، وصدّقت، باعتباره تاريخاً حقيقياً لا تمثيلاً.

وهكذا تظهر كاريكاتيرية التاريخ في النصوص المتعددة والمتنوعة التي تعبر عنه، أو تكونه بأشكال مختلفة: (سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية... الخ)). فما سكت عنه النص التاريخي، أو أهمله، لا يمكن اعتباره هفوة تاريخية، أو كبوة تاريخية، وإنما هو نفاق التاريخ نفسه. وما يتم تجاهله باعتباره يتعارض وجملة الأهداف، أو الاستراتيجيات البعيدة المدى، يحكم عليه بالعدم، ولكن هذا العدم، الذي يندرج ضمن إطار ثقافة الصمت، لا يعدم، أو تتم تصفيته، بقدر ما (يلكن) النص الذي يقف حارساً عليه، وسجاناً له. أي يمنعه من البوح عن نفسه لأن النص المقدّم هنا، لا يمتلك القوة التي تدعمه، والتي تمنحه مصداقية تاريخية مطلقة، ولأنه أيضاً لا ينعزل عن نصوص تاريخية أخرى تدل عليه، وتشير إليه. فما اعتبر حقيقة، في نص ما، قد يظهر أثر ما، أو وثيقة كتابية مادية، تدحضها، أو بظهر نص مخالف له، يدعم وجوده، ويلغي مصداقية هذا النص، من خلال أمثلة وعمق فكري، وأدلة أكثر قطعية، وأمضى في التعبير، وأقرب إلى الواقع في صياغاته اللفظية.

فهو يرى أن هناك: كلاماً أبكم هامساً، لا يتوقف، يحرك من الداخل، الصوت الذي نسمعه. «وهذا ما نسميه نحن بالصمت الهرطقي، الصمت الدال/. الذي يعبر عن حقيقته الدعاوية، وبنادي بتصحيح مسار النص أو تجليسه».

وهذا الكلام الأبكم الهامس (يتعلق) باستعادة النص الرفيع اللامنظور الذي يسري ما بين السطور المكتوية ويزاحمها أحياناً. (فتحليل الفكر هو دوماً وباستمرار تحليل يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقي وراء المعنى المجازي، يبحث عما وراء الخطاب/ سؤال يتجه، بلا شك، نحو ا ستكناه ماذا كان يقال وراء ما قيل فعلاً؟)[1]. ثم يوضح مقصده النقدي أكثر في مكان آخر، بقوله (فالخطاب درب يمضي بنا من تناقض إلى آخر: وإذا كان يفسح المجال لظهور تناقضات نلحظها، فلأنه يخضع لتناقض يخفيه)[2]. وهذا الإجراء النقدي السبري أو المسباري، يكون من خلال قراءة التاريخ، في عصوره ومراحله المختلفة، بحيث تُعطي لكل عصر، أو مرحلة، أو فترة: قيمة، وحضور كبيران. لأن لكل عصر تاريخي أو محطة تاريخية، مجموعة من السمات والصفات، والإواليات الناشطة والمكونة، لا تفهم ولا تُرى إلا بتجسدها قدْر المستطاع، كما تكون الصورة المعطاة لها واضحة وصريحة وصحيحة. هكذا يلعب الانفصال دوره الكبير، في الكشف عن حقيقة الصمت التآمري في التاريخ أولاً، وإعلان وشايته (فكل نص يصرح بحقيقة، يدّعي مطلقيتها ـ أو دقتها الكاملة، هو نقص وشائي من وجهة نظرنا، لأنه يعتبر النصوص الأخرى التي لا تقف في مستواه الدوغمائي لا تاريخية). ومرامي الصمت المغرضة، بصمت قارئ، نافذ، رؤيوي، مفتوح على الجهات كلها: «إن إحدى السمات المميزة للتاريخ في ثوبه الجديد، هي هذا التحول بلا شك الذي أصاب مفهوم الانفصال، أي انتقاله من كونه عائقاً ليصبح ممارسة، واندماجه في الخطاب التاريخي، حيث لم يعد يلعب دور قدر خارجي ينبغي

---

(1) فوكو، ميشيل: حفريات المعرفة ـ ترجمة: سالم يفوت ـ المركز الثقافي العربي ـ ط2 ـ 1987 ـ ص /27/.

(2) المصدر نفسه ـ ص /140/.

إلغاؤه بل صار يلعب دور مفهوم إجرائي يوظف)[1].

ولكي يوضح فكرته أكثر، فإنه يغوص بعيداً في النص المنقود في التاريخ، من خلال قطيعته الابستميائية «تعني الابستميائية المنظومة الفكرية السائدة في عصر معين، وبالطبع في مجتمع معين، أو مكان محدد». حيث يتحدد مفهوم الانفصال.

فنراه يعلن عن خواء التاريخ الذي يواجهه، في اتصاله الميت، وفي حقيقته الظاهرة المزيفة. وفي الصمت المخفور الذي يتخفى بين السطور، وتُفرض عليه رقابة واعية جداً. وبذلك يفقد الإنسان نفسه تاريخيته. وبرز حقل اللامفكر فيه (أي كل ما هو ممنوع التفكير فيه لاحقاً. وهو المعلق هنا بالفسحة المغطاة في النص) المتجاهلة أو الجانب التعتيمي الذي لم يتم ويجر كشف النقاب عن حقيقته. مقابل حق المفكر فيه (أي ما يتعلق بالواجب التفكير فيه، باعتباره يتطابق مع دعاوى الايديولوجيا السائدة)، ويظل ممنوع التفكير فيه، الحقل الأكثر صمتاً، وتعرضاً للمراقبة المشددة. لأن في هذا الحقل يوجد كل النهب التاريخي لحقائق التاريخ الحية، أو يوجد على الأقل ما يجب قوله، ولكن نظراً لوجود حراسة لغوية ومؤسساتية، وممارسة إعلامية، (وسقاية أيديولوجية) متواصلة للمسموح التفكير فيه فقط: على حساب النوعين الآخرين، فإن الممنوع التفكير فيه، يشكل أفيوناً، وهرطقة خيانية، يُعاقب عليها. هكذا يتجلى الصمت التدميري، الصمت المهدّد، والمبدّد لوجود الإنسان نفسه، والمتشدد في عقوباته المتعددة. ومن هنا يعلن قائلاً (لنعرف كيف أن الفكر يسكن خارجاً ومع ذلك فإنه أقرب ما يكون من ذاته، وكيف يمكن أن يكون قائماً تحت أشكال اللامفكر. فهو لا يرجع إلى الفكر كل كينونة الأشياء، دون أن يبسط تشعبات كينونة الفكر وصولاً إلى قلب التعاريف الجامدة لما لا يفكّر)[2]. ويقول في مكان آخر (كذلك الأمر بالنسبة

(1) المصدر نفسه ت ص /11/.
(2) فوكو، ميشيل: الكلمات والاشياء - ترجمة جماعية - منشورات مركز الانماء القومي - بيروت - ط1 - 1989 - 1990 - ص /268/.

للفكر الحديث أن هناك كوجيتو كامن بطريقة مماثلة، في كثافة اللامفكر وأن هذا الفكر الراقد في ما ليس فكراً يجب إيقاظه من جديد)[1]. ووفقاً لهذا التصور، أي في لون اللامفكر فيه نزع ونزع باستمرار إلى تجريد الإنسان من إنسانيته، يرى (أن الإنسان الذي برز في أوائل القرن التاسع عشر هو إنسان «منزوع التاريخ» deshistorisé.)[2].

لكن أليس هذا الذي يفكر فيه الكاتب الكبير «فوكو»، وبهذه الطريقة، انفصالاً من ناحية أخرى عن التاريخ، وهو أيضاً يمارس في إسكات الصمت الهرطقي (المبدع)، كونه يمارس انفصالاً أقرب إلى القطيعة في صورتها المقطوعة، ولأنه ينظر إلى الفكر في إطار أقرب إلى التجريد منه إلى المشخص في الواقع ويبرز الإنسان في صورة مختلفة على الأغلب؟ فالتقسيمات الثلاثة للفكر: : اللامفكر فيه، وممنوع التفكير فيه، والممكن التفكير فيه، هي إجرائية غالباً. فكأنها تريد أن تخبرنا، أن في تاريخ البشرية حتى كتابة هذه الكلمات، توجد تقسيمات على هذا النمط. وبعد الآن، سوف يظهر، أو يبدأ عصر جديد ــ عصر لا يعود لهذه التقسيمات حضور زمكاني عدا عن كونها تنظر إلى التاريخ في واحديته دون مراعاة القوى الفاعلة فيه أو المعيقة لتقدمه، وقوى الدفع فيه، قوى المزاوجة بينهما، انطلاقاً من مواقف ذرائعية. وكذلك، فإن مفهوم الانفصال في بعده (الفوكوي) لا يقدم الحقيقة المبتغاة، لأن الانفصال في التاريخ بالمعنى المقصود لا يوجد. فهو يعزلنا، ويكاد يكون قطعياً، عن المرحلة السابقة عليه بما سيسمح بوجود أكثر من حقل صمت مهرطق بالمعنى السلبي للكلمة أو على الأقل بوجود حقل يبث الصمت الوظائفي والذرائعي والتأديبي، لخدمة صمت آخر، وهو صمت الثقافة عما يهددها في ملموسيتها الاجتماعية - إن فكرة (الانفصال) ضرورة واجبة في أي مجال كتابي، حتى لا يكون هنا للصمت (المخرب) حضور شاغل في النص، وبالتالي انغلاق له وعليه تجاه الواقع. فالنص الأدبي مثلا يحتاج في وقت ما، إلى قراءة ندية رؤيوية مخيالية، وعبر أرشيف الذاكرة المضيء، لتحقيق

(1) المصدر نفسه - ص /227/.
(2) المصدر نفسه - ص /301/.

رغبة، غاية نقدية إبداعية، يتحرك على أساسها النص الأدبي. دون أن تعيق حركته، وانفتاحه الكوني أيديولوجيات عائمة، و (مضلّلة). أي لا يكون النص إنتاجاً متداولاً في إهاب، وتحت رعاية الايديولوجيا فقط. ولكن هذا لا يعني، أن على النص أن يفقد ارتباطه بالواقع. ففي حركته النصوصية، يغيب الواقع. فتتلاشى بالتالي واقعية النص نفسه.وهكذا بالنسبة للتاريخ فالانفصال في حقيقته إجرائي، وليس انقطاعاً، إنه مرتبط بالاتصال ومتداخل معه.

وهذا يعني أن ما يسمى بالظاهر والباطن، ليس سوى (نشوة فكرية)، لأن أي نص، لا يقدم لنا كل ما يمكن قوله إذ يوجد باستمرار خبر صمتي. قد يكون هرطقياً بالمعنيين معاً (السلبي والإيجابي)، والموقع التاريخي له، هو الذي يكشف لنا عن ذلك، أي علاقته القرابية بالمجتمع الذي يبث فيه مكوناته، وهذا يعني أيضاً عدم التساوي بين النصوص جميعاً، من حيث إنتاجهما ـ وإظهارها لحقيقة من الحقائق. ولذلك يبطل مفعول الفكر الخارجي، حتى في إطاره المجازي، فالفكر دائماً نتاج تفاعل بين البيئة بمكوناتها الاجتماعية والطبيعة والاقتصادية ـ والإنسان. وصفة الوعي الذي يتميز به. هكذا يعبر الصمت الخلاق عن نفسه بكشفه عن الصمت المخادع، داخل النص الذي (يتعالى) على كل نص آخر. أي يمارس هرطقة مباركة، ومحروسة جيداً!

ولهذا فإن التعزيز القولي، يفتقد عنصر الموضوعية، باعتباره يمنح النص حضوراً مكثفاً، أكثر من الواقع. والإنسان يُنظر إليه في إطاره التجريدي. فهو داخل التاريخ يكون، لا خارجه. ورغم أن كلام فيلسوفنا، عن وضع الإنسان البائس في التاريخ، له إغوائيته. وأهميته، إلا أنه محدود في فاعليته الواقعية كون ما تشير إليه، لا يستحق مثل هذا التعميم المجرد، أو التجريدية المعَّممة، بحيث يترك فسحات، لا فسحة واحدة، للصمت المهرطق، بين كل سلسلة زمانية وأخرى، تشوّه المعنى الحقيقي للنص التاريخي، وتمنح التاريخي، حضوراً تاريخوياً، وصياغة عقلانوية.

ترى من هو الإنسان الذي ينزع من التاريخ. أو تحديداً هو منزوع التاريخ؟

إن الإطار التعميمي الذي يحرك من خلاله الكاتب مقولاته ومفاهيمه، يضيّع على النص واقعيته المرتجاة، وعلينا اللذة التي يُشعرنا بها في البداية، ويبخرها في النهاية، نتيجة هذه التعميمية. إذ لا يجب النظر إلى التاريخ كوحدة متراصة متكاملة، أو كتلة، تخص الجميع دون تفريق. وكذلك فإن المنظور الثقافوي الأوربياني، يحكم فكر الكاتب على صعيد نظرته للتاريخ، أو تقييمه له. ففي المجتمع التقنوقراطي، يبدو مفهوم الانفصال كياناً تقنياً، ومؤللاً يُشعرَ به على صعيد العلاقات الاجتماعية. لا تشاركه فيه المجتمعات الأخرى اللاأوربية، التي تتمتع بمزايا مختلفة.

إن هذه الرؤية الانفصالية للتاريخ، لها دعامة تقنوقراطية، كان من الواجب النظر والتمعن في طابع وبنية العلاقات الاجتماعية التي تقوم عليها، أو تستند إليها، لاباعتبارها رؤية عمومية كليانية، الكل مشتركون في صياغتها. يتساوى فيها الرأسمالي مع التقنوقراطي الكبير، مع رجل السلطة، مع العامل العادي... الخ فالاوربيانية المصنعة، أو الصناعية في نموذجها السوبرماني، هاجس (فوكو) الكبير، حيث تظل المجتمعات الأخرى، معدومة على خارطته الفكرية، أو مجهولة وهذا يعني خلخلة نصه، وحضور الصمت المعتم، والذي يسعى يسيء إلى حقيقته، ومراميه، أو الغايات المرتجاة منه.(1)

المدينة ومقارعة الصمت المهرطق:

ليس هناك ثمة إمكانية فسحة، للصمت المهرطق، الصمت المبدع، فالمدينة الحديثة والمعاصرة بإمكاناتها الهائلة، ووظائفها المتعددة والمتنوعة، لا تعطي مجالاً لظهور صمت كهذا، في الأعم الأغلب. لقد خططت وصممت، بحيث تخرج الأشياء من «بواطنها»، أي توجهها باتجاه ما تفكر فيه، وما

(1) انظر النقد العابر الذي وجهه إلى فوكو، الدكتور (محمد اركون) في معرض حديثه عن (اوربيانيته) - في مجلة (الكرمل) - العدد /34/ - 1988 - ص /26/ -

تعده من مشاهد ومناظر، تقدم من خلالها كل صمت؛ يسعى فكر ما، من خلاله إلى تجاوز هذه الحالة، حالة لوعي الإنسان.

ولو أن الإنسان حسب عدد المواقف والمشاهد والحالات التي ينحشر فيها، أو يتحرك خلالها، وعدد المرات التي يتكلم خلالها، وما يراه ويسمعه، دون أن يشارك في صنعه، ودون أن يساهم في بنائه وصياغته، لوجد نفسه أقرب إلى اللاشيء. فالمشاهد التي تلفت نظره بطرق متعددة، والأصوات التي تلفت انتباهه، أيضاً، بطرق متنوعة ومتعددة، والمواقف السمع بصرية التي تشده إليها، في قلب المدينة، وباسمها أكثر من أن تحصى. فهي تعدَّه لحياة مقبلة، أو موضوعة مُسبقاً، رغم إرادته، بفضل تقنياتها المروعة.

إنها بمراتبها العديدة، ودرجاتها التقنياتية، تسعى إلى احتواء الإنسان قلباً وقالباً. دون أن ننسى هنا تكنوقراطييها، وإدارييها، ومهندسيها، والممثلين لها، بضروب أعمالهم المختلفة.

إن تجريد الإنسان من إنسانيته، هو البرنامج المتتالي باستمرار، لكي يكون إنسان المدينة المخططة بطريقة معينة. لكي يتكلم بالشكل الذي تبتغيه، ويرى وفق ما هو مطلوب منه، ويسمع كما هو مطلوب فيه، ويفكر كما يوحي إليه آلياً. وحيث لا يكون للصمت الذي يفتح المجال لفكر مغاير، حضور ما. إذ لا يوجد مكان للصمت في مدينة كهذه، فما هو مرسوم وملون، وما هو مجسم بأشكال متعددة ومتنوعة، وما هو مسموع، وما هو متحرك، يلغي كل إمكانية لحضور الصمت. ويقارعه هنا وهناك، في الأعم الأغلب، بحيث يكون إنسان المدينة تخارجياً. إذ (حيثما يتخطى الإنسان عتبة التقدم التكنولوجي، فإن التكنولوجيا تنقض عليه وتأسره فوراً. وهي لا تلبي الطلب فحسب وإنما تنظمه أيضاً... الخ)[1]. ودون تعميم لهذا التصور، يمكن القول، إن المدينة في رابوطيتها، قد مكننت الإنسان على أكثر من صعيد: في البيت، في الوظيفة،

---

(1) يونيغر: فريدريش جيورج: سقوط التكنولوجيا - ترجمة: سامي الكعكي - دار الكندي - بيروت - ط1 - 1979 - ص /98/ .

في الشارع، في أماكن التسلية. وليس التنظيم سوى المرادف الحقيقي لإلغاء الصمت المؤنس وإلغاء الإنسان الذي يفكر بقصد الإبداع غالباً.

فالمكان في امتداده الروحي، في جماليته المنعشة، والزمان في انسيابيته، في معايشة الإنسان له، بثوانيه، ودقائقه، لم يعد لهما وجود. فقد ألحق بآلة ضخمة، هي المدينة، والمدينة احتوت كل شيء، وألّته. فصار المفهوم الإنساني «مجازاً» يمر من خلال السكنى داخل هذه الآلة، بالنسبة للزمان والمكان معاً.

وقد (كان لابد للثورة التكنولوجية أن تؤثر على دخيلة الإنسان، على ذات تركيب شخصيته، وبنفس القدر على تنظيم النشاط الإنساني وصفته. إن هذه العملية قد انتشرت بطريقة مختلفة، في مختلف البلدان، وفي ظل الأنظمة الاجتماعية المختلفة)[1].

و (الإنسان أشكل على الإنسان)، كما يقول رؤيوينا (أبو حيان التوحيدي).

إن هذه الصورة المدمرة، وهذا الحصار المكثف للمدينة في إطارها الآلي، والماص لكل حضور إنساني، ربما وراء صرخات (ت. س. اليوت) في قصيدته (البشر الجوف). حيث لا يرى سوى الهشيم الإنساني فقط.

نحن البشر الجوف

نحن البشر المحشوّون

يسند بعضنا بعضاً

عقلي مليء قشاً. أسفاه!

أصواتنا المجففة، حين

---

(1) ايفاشيفا فالينتينا: على مشارف القرن الواحد والعشرين: الثورة التكنولوجية والأدب - ترجمة: فخري لبيب - دار الثقافة الجديدة - القاهرة - 1984 - ص /7/.

نتهامس معاً.

هادئة وبلا معنى

كالريح في الحشيش الجاف

أو كأقدام الفئران فوق بلور

مكسر في قبونا الناشف[1]

إنها صورة مرعبة بحق، حيث لم ير، ولا يرى من المدينة سوى تدميريتها فقط. ولم ير في الرجال، سوى هذا الخواء والهشيم بدون استثناء. وهي رؤية كارثية، تعدم المستقبل، انطلاقاً من صمت كتيم لا يُسبر غوره، وهي في جوهرها، تشكل موقفاً ناهضاً للمدينة، وارتدادياً، في رفضه لها، منطلقاً من قناعة ذاتية دينية، تتقدم المدينة من خلالها في صورة مدينتي (سدوم وعمورية) الملعونتين والمغضوب عليهما في التاريخ.

فالمدينة تقارع كل صمت، يبعثرته، ولكنها تنطلق هنا من سلطة، هي سلطتها التي تقوم على التوحيد، توحيد كل شيء من خلالها، وتمر يره باسمها، بعد تحويره، أو تعديله، أو تغييره، بالشكل الذي يتوافق ورغبتها، أنها تنبذ الاختلاف، من موقع إلغائها لكل ما يشي بمحدوديتها. وهي من أجل ذلك تبذل كل ما في وسعها لتحقيق هذه الغاية. لديها الإمكانات والوسائل، وأدوات الترغيب، وطرق الترهيب، التي تحاول تذليل كل المتناقضات لديها. إنها تنتج الصمت، وفق هذا التصور بالمعنيين المألوفين المتداولين: الصمت المهدّد، والصمت المرشد، فعلى مستوى الصمت المهدّد، تمارس سلطتها من خلال وسائلها المادية (مؤسسات تأديبية، سجون) أو رموز موزعة هنا وهناك (شعارات، لافتات، صور معرَّفة بأقوال معينة)، أو حتى من خلال بنايات وتُصب توحي بعنف مهَّيأ للانقضاض، عنف مراقب.

(1) اليوسف، يوسف سامي: ت. س اليوت - (من خلال قصائده) - دار منارات - عمان - ط1 - 1986 - ص /137/.

تصفوي. وعلى مستوى الصمت المرشد، الذي يرتبط بالأول: يتجلى في الأماكن التي تتعلق بأعطيات معينة، أو امتيازات، تعطى لقاء خدمـات، أو مواقـف، أو صمت مسعَّر!

وهي كذلك تساهم في نشـر وتـداول وتوزيـع، كـل مـا يجعـل الجسـد ممكنناً، أي مفروغاً من الصمت الصـاخب، أو الـذي ينمـو بشـكل مغـاير، فالمدينة التقانيـة في جوهرهـا التقـني جسـد مسـنن أسـطوري، يبتلـع كـل الأجساد ويغتال فيها كل حركة معاكسة، لحركة أهدافـه واسـترايتجياته، وخططه المستقبلية!

ولنبثت هنا قول أحدهم، عن مدينة مرعبـة كهـذه، همُّهـا إماتـة كـل صمت عميق:

غول هائل مخيف
ينتصب متعجرفاً في وسط المدينة
هيكله العظمي من الفولاذ ولحمه من الاسمنت
أسنانه الغرانيتية باردة وقاسية
تستطيع أن تسحق شمس الغروب الذهبية
هل تكون عيونه الألف الشفافة والمصفوفة صفاً حسناً
عيون (ارغوس) المنبعث من الموت
حينما يأتي الليل
هذه العيون البراقة تراقب المدينة بغيرة
أهي تخاف أن تأوي المدينة كثيراً من المؤامرات
والأسرار؟[1].

---

(1) الإنسـان والمدينـة فـي العـالم المعـاصر ـ لمجموعـة مؤلفيـن ـ ترجمـة: كمـال خـوري ـ منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق ـ 1977 ـ ص /23/.

إن قدرة المدينة على الابتلاع كبيرة جداً. والابتلاع المعنوي هي أفظع، أو أكثر إرهاباً من المادي. إن عدم قدرة الإنسان على تجاوز «صوت» المدينة، وألوانها، ورموزها المتحركة، والتركيز على معنى وجوده، وهو يعيش في قبضتها (الإرهابية)، هو التعبير الأكثر كثافة وبلاغة على شيئنته، أو مصادرته من ذاته الإنسانية. وتشويه كل ملكاته الإبداعية. من خلال ثقافة الصمت التي تُمارس ضده، وهي في حقيقتها ليست ثقافة عامة أو مجتمعية (شمولية)، وإنما تنطلق من ركائز وتركزات اجتماعية بالتحديد.

إن نموذج رواية (المسخ) لـ (كافا) هو أبلغ تعبير على هذا التشويه المرعب الإنسانية الإنسان، في مدينة الصمت الخبائزي، المدينة التي تلاحق الإنسان، وهو في عقر داره، وفي كل مكان، وتلحقه بجهازها[1].

ولنتذكر هنا سلطة التلفزيون، التي تستبعد الإنسان، أكثر مما تبعث فيه طاقةً، لمقاومة وما يعيق فيه إرادة مواجهة الحياة، فنشرات الأخبار، والبرامج المصورة، والبرامج الأخرى، والمسلسلات اليومية في معظمها، ومعظم الأفلام المنتقاة، والدعايات بصورة خاصة، والإعلانات التجارية بصورة أحض، هي من أكثر القنوات قوة وشراسة لاحتواء الإنسان، وتصميته، أي جعله معاشاً بما يقدمه هذا الجهاز.

تُرى ما وظيفة التلفزيون هنا، فيما يتعلق بتغيير الجسد، وأتمتته، أي تفريغه من كل صمت معارض؟ إننا هنا نتحدث عن سلبيته، وهي كبيرة وسرطانية، تتجاوز رسالته التنويرية أضعافاً مضاعفة. فكونه في بيتنا، يقتحم علينا خلوتنا، ينتهك صمتنا الذي نلوذ به بين الحين والآخر. ويربك وعينا لما حولنا، بشدنا إليه. فالأخبار تقدم لنا ما يجب أن نتحرك على أساسه، وتبلور وعينا إثرها، والبرامج المختلفة تلون انفعالاتنا بمؤثراتها الصوتية واللونية، ونحن في أقصى حالات التراخي. وتظل

---

(1) تعرضتُ لهذه الرواية، في دراسة طويلة، نُشرت، في مجلة (عالم الفكر) الكويتية - العدد الثاني - 1948 - تحت عنوان (حول الاغتراب الكافكاوي ورواية المسخ نموذجاً).

الإعلانات والدعايات من أخطر الوظائف. التي يقوم بها هذا الجهاز، لصالح مدينة التقنوقراط. فهي تقدم لنا الحاضر بصورة دسمة، وتشدنا إلى مستقبل زاهر، زائف في حقيقته، بإخراجنا من دائرة الزمن الذي نعيشه، ولكن كيف؟ (إن الدعاية تحوّل الاستهلاك إلى بديل عن الديمقراطية، وبهذا يحل اختيار ما الذي يأكله المرء (مالذي يرتديه أو أية سيارة سوف يركب) محل الخيارات السياسية المصيرية. إن الدعاية تساعد على التستر على ما هو غير ديمقراطي في المجتمع والتعويض عنه. وهي تحجب أيضاً مجريات الأمور في سائر أنحاء العالم)[1].

أي أننا نجد أنفسنا مع الدعاية، في (المدينة الفاضلة، المثلى)، في مدينة (اليوتوبيا) وقد تحققت، فالطفل التعيس نجده وقد امتلك المستقبل. والرجل المهموم نجده وقد انتقل من حالة لأخرى بمقدار (360) درجة ـ وأصبح الرجل: (الجنتلمان) والمرأة تصبح ملاكاً، وهي قبل الدعاية، تظهر لنا في أدنى درجات القلق والتعاسة والحزن ولامبالاة الآخرين.

إن المدينة التكنوقراطية، تُحيل الصمت إلى ملاعب خضراء، تسرحُ فيها المخيلة، متحررة من كل ضوابطها الزمنية والمكانية، ويخرج الجسد من إطاره المادي معانقاً متنوعاتها. إنها تصنع ـ باختصار ـ الإنسان التقني الخالي من المشاكل.

وفي الشارع يجد الإنسان نفسه، أمام عشرات الصور المتحركة، والكتابات، وأضواء النيونات الملونة التي تثير فيه انفعالات شتى، أي تخرجه من كيانه. إنها تخاطب فيه وعيه وشعوره وإدراكه وانتباهه وخياله، باختصار، إنها تحاصره في خطابها اللوني والبصري المتنوع، وتمارس فيه هيمنة كاملة، بقصد صياغته، وفق ما يراه ـ وفق إمبريالية التقنية التي تدخل، أو تتوغل في جسده، في كل مساحاته وأنسجته وخلاياه.

---

(1) برجر، جون: وجهات في النظر ـ ترجمة: فواز طرابلسي ـ مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ـ ط1 ـ 1990 ـ ص /186/.

وهناك الألحان الصاخبة، وأماكن اللهو، والتسليات المنتظمة. إن الإنسان هنا، هو اللاإنسان! أي الذي يكون ويصير خارج إرادته في الأعم الأغلب.

تلك هي مدينة الرأسمال التكنوقراطية، مدينة الزمن المؤلل، والمكان المجزأ، حيث يصاغ الإنسان المسيطر عليه وفق هذه التقاسيم، تجزئة وتأليلاً وتحويلاً.

ولكننا، ماذا نقول نحن عن مدينتنا. إذا أردنا صورة حية عنها؟ ماذا نقول عن مدينة (شرق المتوسط)، في مقارعتها للإنسان، للصمت المهرطق، الذي يلغي، أو يحاول أن يلغي عبوديتها المُكَوْرسة؟ وماذا عن قصيدة الشاعر المرحوم: (عبد الباسط الصوفي) التي قالها منذ أكثر من ثلاثين عاماً، بشأن «مدينته»؟:

مدينتي، لا تملك الذره.
مدينتي، طيبة، حرَّه
لا تصلب الإنسان في آلِة
أو تمضغ الأحقاد، في فكره
مدينتي، نبضات قيثارةٍ
حيناً وحيناً ضحكة ثرَّه
قديمة، كالحب، ميلادها
لما صحا درب الهوى مَرَّه[1].

فالمدينة التي لا تملك الذرة، تملك ما يبيد أبناءها، ويسحقهم، في حفلة

---

(1) الصوفي، عبد الباسط: أبيات ريفية «شعر» ـ دار الآداب ـ بيرت ـ ط1 ـ 1961 ـ ص /152 - 153/.

سمر (نيرونية). إنها تملك الشعارات التي تعلن للجميع أن ينضموا إلى مصدرها إلى ممثلها، وأن يسيروا تحتها، وباسمها، وتملك الصيحات المنظمة، التي تنادي بخلود حاكمها، وتنذر وتهدد من لا ينخرط فيها، سواء من حيث ترديدها، أو المشاركة في بثها من مكان لآخر، حيث يتحول جسده كله إلى بوق دعاية، للحاكم المقدس هي لا تملك الذرة، هذا صحيح! ولكنها نملك ما يحوّل الإنسان في حيزّ زمني ضيق، إلى ذرات هوائية، وهي طيبة إلى حد أنها تستطيع أن تقدم أبناءها في وليمة فاخرة بطرق شتى تلبية لرغبات بدواتها التكنترونية، وهي حرة، إلى حد أنها تستطيع أن تضحي بأبنائها دفعة واحدة (كرمال رأس الحاكم المعظم، المقدس) المؤلّه. وهي بهذا الشكل لا تصلب الإنسان في آلة، وإنما تحوله إلى آلة، ينفذ ما يطلب منه. وبدلاً من مصنع الأحقاد، تمضع أبناءها... الخ.

إنها بدلاً من استيراد وصناعة المدينة الحديثة، نراها تستورد بالدرجة الأولى كل ما يؤهلها لكي تكون مدينة الحاكم الأوحد، مراقبة بعيون دقيقة حساسة. لقد عرفنا في هذه المدينة، من الكهرباء أولاً بسعتها ودغدغاتها الوحشية والمميتة، الصاعقة والماحقة. ومن الهندسات الحديثة الأبنية السرية ذات المتاهات، والأبواب التي تُفتح بأرقام وإشارات سرية، بحيث تمنع حدوث تسرب أي تأوه وأنّة خارجها ومن فضائل التقنية المذهلة، عرفنا الآلات الغرائبية التي تتوغل في جسد الإنسان، وتصنع منه إنساناً آخر. ومن علم الاجتماع المعاصر، عرفنا كيفية لملمة السكان، وبعثرتهم بما يرضي سيد المدينة المقدس، إنها مدينة (زويلية)[1]، حيث لا أحد بقادر على أن يتحرك إلا بإذن من زويلييها العتاة! هكذا يتم السعي إلى (إبادة) الصمت، وتغريغه من كل محتوى إنساني / فالصمت الوحيد المسموح به، هو الانخراط في منتجات المدينة، والدعاية لها، وهي تكون منتجات مادية ومعنوية!

---

(1) نسبة إلى رواية (الزويل) الرائعة، للكاتب المصري (جمال الغيطاني)، ومضمونها: السلطة في كلياتيّتها العظمى والمؤلّهة.

هذه الصورة قد تكون كئيبة، كافكاوية. ولكنها ـ في مجملها ـ تكون هكذا. دون أن نعدم وجود أصوات تتكلم أو وجود صامتين، يهرطقون، أي يسعون إلى اختراق ثقافة الصمت، وإحلال الصمت المبدع محلها.

إننا لا نستطيع الحديث عن هرطقة الصمت، من جميع النواحي. ولكن ما أثرناه، كان بمثابة وضع النقاط على حروف كثيرة أو بمعنى آخر: كان بمثابة التعريف بالصمت الذي ينطق بما لديه. وهو لا يمارس الكلام المسموع، ويوصلنا مؤثراته بين الحين والآخر دون أن نراه، ولكننا نشعر به، وهو يتوغل فينا.

وأخيراً: لولا الهرطقة، لما كان هناك توسيع لحدود المألوف، وإغناء لمفاهيمه، وتعميق لقاعه. ولولا هرطقة الصمت، لما اكتشفنا وعرفنا هرطقة الكلام والكتابة.

إن حدود الكلام، ولغته، وريادته، تعلن عن نفسها، وتفصح عن جغرافيتها الإنسانية، من خلال فعل الصمت المبدع باستمرار، الصمت المحرّض. وهذا يعني أنه لكي نعرف ما هو الكلام، فعلينا أن نعرف أولاً ما هرطقة الصمت الذي يحمله ويجلبه ويعمدّه، ويؤنسنه بالتالي!

تصميت الأسطورة

>> «تظل الأسطورة في أساس محفّزات العمل العلمي: فوراء كل اكتشاف كبير، تكمن غالباً أسطورة أخصبته، هيأته، غذّته وروّدته بالصدى الضروري لنموه وتطوره.» ـ «أبراهام سول» ـ

تهيئة مالا يتهيّأ:

يشغلنا موضوع ما، أو يثيرنا. نحاول التعبير عنه، فلا نجد الكلمات المطلوبة، تلك التي يجب أن تحضرنا، لإنجاح محاولتنا هذه. إنها لا تأتينا. تُرى هل يجب عليها أن تأتينا، أم علينا نحن أن نبحث عنها، أن نذهب إليها، أم أن هناك «سراً» آخر، يحول دون تحقيق ذلك؟

ربما نبدأ بلوم، ومعاتبة لا بل وتقريع العقل الكسول، أو الفكر البائس، لأنه لم يسعفنا. ولكنْ هل يكمن الكسل في العقل، والبؤس في الفكر، أم فينا؟

فالكلمات لا تأتي، لا تحضرنا اعتباطاً. إنها «كائنات» تعي وجودها، وتعرف مسالكها، وإن كان كل ذلك يتم من خلال حاملها، أو قائلها، أو محركها: الإنسان. وهي تُبصر مواقعها ومواضعها. ولا تكون ـ كما نتصور أو يتصور البعض منا، وربما أغلبنا ـ سهلة الامتلاك، طيّعةً، مطواعة، لا تملك سلطة مؤثّرة.

فالإنسان وفق طريقته المعينة في التفكير، يحدد مباشرة أماكن الكلمات، مواقعها، حركاتها. بحيث تصبح هذه الطريقة أسلوباً يُعرَف به، ويصبح هذا الأسلوب بالتالي إطاره الذي لا يستطيع تجاوزه، لأنه هو الذي صنعه بنفسه، ويكون في النهاية عزلته التي يتحدد بها. وبقدر ما يكون هذا الإطار ضيقاً، تكون حركة الكلمات «الكائنات» بطيئة، ودلالاتها ضعيفة. ووفقاً لهذا التصور، لا يكون العقل بطبعه كسولاً، وإنما يؤطّر، وكذلك فإن الفكر بطبعه ليس بائساً، وإنما نحن الذين صنعناه، أو كوّناه هكذا ومن هنا تتأتّى، أو تتشكل صعوبة التعبير عن موضوع ما، عن فكرة معينة، وإيصالها واضحة إلى الآخرين: فأسلوبنا في التفكير، في الكلام، هو قامتنا التي بها ومن خلالها نستطلع ما حولنا، وبصرنا الذي به ومن خلاله نرى، ونلاحظ ما يحيط بنا، وما نحن عليه كوضع، ووعينا الذي به نحلل ونقيّم ما يواجهنا من مشكلات، وكلماتنا التي نتداولها، ونُعرف بها، بحيث أنها في النهاية، تصبح هي التي تحركنا وتصيغنا.

وهذا يعني أن ما نفكر به وفيه، هو هذا الواقع ضمن هذه الدائرة التي شكلناها بأنفسنا، بإرادتنا بشكل ما، أو بآخر، وشكلّتنا بعد ذلك، وعزلتنا عن غيرنا، من موقع أو منطلق علاماتها الفارقة، فكأن ما يقع ويتم تداوله خارجها، من موقف خلافي، أو اختلافي أيضاً، لا وجود له، أو في العدم.

وعلى هذا الأساس، يكون بوسع أي منا، معرفة كاتب ما، له أعمال يتميز بها، عندما نقرأ له جيداً في النشر، أو نحدد ما سيقوله «فلان» من الناس، حتى قبل أن يتكلم، لأننا عرفناه سابقاً!.

ألا ننطلق في ذلك، من موقع ما هو متكرر فينا، ومتداوَل فيما بيننا من كلمات وأحكام، وما هو مسيطر علينا من أفكار ورؤى وتصورات، تأسرنا، وتمارس تصميتاً لما لا ينتمي إلى مواقعها المعتقداتية والقيمية والإيديولوجية، وتقويلاً لكل ما يُقرأ ويشاهد، لكي يتطابق مع ما هو مسيطَر علينا ومهيمن على وعينا؟

هكذا يُختصر العالم. إذ بدلاً من التقدم نحوه، والمضي خارج قمقم أسلوبنا، إذا بنا نسحب العالم إلى داخله.

فتكون إجاباتنا على أسئلة منطلقة من موقع ما نحن فيه، وتوقّفنا عنده، لا من موقع ما هو جديد باستمرار علينا، وأن هذا الجديد، يتجاوز حدودنا التي أعلناها، علامات جلية لطريقة تفكيرنا.

وتكون أسئلتنا أيضاً حاملة أجوبتها، لأننا نحمل الإجابات، من هذا الموقع الذي أغلقنا عليه مسبقاً. وما نحن بصدده، يكشف عن هذه الأرضية المغلقة بحدودها، الضيقة بآفاقها.

نقول هنا بدايةً: الأسئلة أشبه بالمفاتيح، وكما أن لكل مفتاح، صفاته، ومعدنه الذي يصاغ منه، وقفله الذي يقابله، أي يفتح به، وهناك العالم الذي يأتي في إثره. كذلك السؤال، يكون مسراه ومعناه، وجوابه الذي ينتظره، والنظام المعرفي الذي ينبني عليه، أو يتشكل في إثره. والأسطورة التي قيل فيها وعنها وحولها ما قيل، وهو كثير جداً أيضاً، كثير على صعيد الكم، وقليل على صعيد الكيف/ الحالة، ما تزال تنتظر سؤالها الحقيقي الذي يمسها مباشرة، وتنتظر إجابتها، التي تفصح عن كيانها، عن هويتها، عن تاريخها الذي لم يؤرَّخ له بحق، وتهيئة ما يجب تهيئته، من أجل هذا الفعل / الغاية. لأن ما قيل فيها وعنها وحولها، يدخل ضمن إطار تهيئة ما لا يتهيّأ، وما لا يعبر عن حقيقتها، بقدر ما يعبر عن أي شيء آخر، لا يمثلها في الصميم.

نعم، إن الأسطورة، بنظامها المعرفي، وبعالَمها الفكري المتميز، برموزها، ودلالاتها وإشاراتها، وطريقة تواصلها في الحياة، وتداولها كذلك، ما تزال تنتظر دورها، لتتحدث عن حضورها الفاعل في التاريخ، وهو مغيّب كثيرا. وتعرِّفنا بحقيقتها المصمِتة، لتشي بمن وما يحاول تصميتها، لغايات، أو تحقيق أهداف قد لا تفصح عن مواطنها التي تحركها، أو تتغذى بها، وتترقب من يستمع إليها، وينفتح على مدى انبنائها، في وعي كل منا

ونحن متحاملون عليها، غافلون عنها، أو متجاهلون لها، أو مصمتوها.

وسؤال: ما هي الأسطورة، الذي يتخلل ويتصدر معظم الدراسات التي تناولتْها، من زوايا عدة، لعب ـ وما يزال يلعب ـ دوراً تآمرياً على حقيقتها، سواء وعيِ حامله لذلك أم لم يعِه، ويبدو أنه حَرِصَ، ويحرص الحرص الواعي كله على تصميتها، بدلاً من تدوين تاريخها، من خلال صياغته هذه.

ولذلك، نرى ـ من وجهة نظرنا طبعاً ـ أن السؤال الذي يشكل فاتحة عهد جديد، في تعاملنا مع الأسطورة، هو: كيف هي الأسطورة، لا: ما هي الأسطورة؟.

لأنه بصيغته الأولى، يرفع الحظْر عنها، ويمنحها الفرصة، لتشي بتاريخها، الذي لم يبدأ بعد ـ بالمعنى الكامل والمعرفي للكلمة هنا ـ، حيث نقرأ حقيقتها، ونراها بكل حضورها، ومن ثم يكون بوسعنا، عقب ذلك، أن نطرح سؤالنا التالي: ما هي الأسطورة. ففي الأول، يقابلنا حضورها، من خلال الحديث والتحدث عن كيفية انتشار فعلها، في بناء وعي الإنسان، وربطه بالوجود. وفي الثاني، هناك غياب، لا يبدو متصلاً، في صيغته المباشرة هذه، والأولى، بالأول.

فسؤال: كيف، مقاربةٌ لها، في مدى فاعليتها الأنطولوجية، والمعرفية، وكيفية توزعِ مؤثراتها، وتداولها داخلنا، وسؤال: ما، توجُّهٌ لا يستند إلى دليل، غالباً. وتمثيل يشير إليها، دون أن يمثلها حقيقة!

الأسطورة كما هي:

عندما نستمع إلى صوت الأسطورة كما هي، أو نقرأ مدونتها الحقيقية، تفاجئنا بإدانتها، لأغلب الدراسات التي تناولتها، فقد أظهرتها هذا الدراسات، إما عالماً يصعب التآلف معه، إنه عالَم غرائبي، همجي، بدائي، أو عالماً ساحراً عجائبياً، أو عالماً بسيطاً. وفي الحالات الثلاث، لا تحضر الأسطورة بكل علاماتها الفارقة، ولا تطالعنا بكل صفاتها ومواصفاتها ودلالاتها..

فالدارس وفقاً لما تقدم، يستنطق الأسطورة، وفق ما يعرفه، أو ما وصله من معلومات عنها، وهذا يعني أن ما يحصل عليه من معارف، لا يلامس الموضوع، بقدر ما يساهم ويَزيد في تعقيده، وتصميت حقيقته، لأن التصورات التي تتلبسه، يعكِسها على موضوعه، بحيث يغيّب ما يبحث، أو ما يجب البحث فيه وعنه، ويكتفي ما ألِفه من أفكارٍ، ويبقى الاختلاف الكلي بالتالي قائماً بين المغيوب في الموضوع، والمعلوم المؤطرِ لديه. أو يقابل موضوعه، من موقع الفكر العجائبي، ويبدو الانفعال غالباً محركاً لتصوراته، وضمن هذا الإطار تظل الأسطورة بدورها، بعيدة عن متناول فكرِه، كما هي، حيث يتعامل معها على صعيد الأحاسيس والمشاعر، مأخوذاً، ويغلق على العقل آفاقه، أو على الفكر نوافذه!

أو يتعامل مع موضوعه /الأسطورة/ من موقع العقل المريح، فتتجلى الأفكار ضمن حدود هذا العقل، وفي حدود راحته: ضحلة، غريبة عما هي بصددها. وهنا أيضاً تظل الأسطورة صامتة، أو مصمِتة. ولهذا يصعب إعطاء تعريف لها، لأن التعريف تأطير مفاهيمي، في الوقت الذي تتجاوز الأسطورة حدود تعريفها. فكل تعريف مهما كانت دقته والذي هو بمثابة الإجابة، على سؤال: ما هي الأسطورة، يكون مضلّلاً على أكثر من صعيد. فهي تتجذر في مسار التاريخ، وفي النسيج اليومي للوجود الإنساني، وتؤرّخ من ناحية ضمن إطار مرحلي، وتمارس فاعليتها الإبداعية على الصعيد الأدبي والفكري والعلمي كذلك من ناحية أخرى... الخ.

ومن هنا يكون بوسعنا أن نتحدث ضمن إطار مرحلي تاريخي، كيف لأنها شكلت تعبيراً إنسانياً، وممارسة إنسانية، في فترة تاريخية ما، دون أن نعدم وجود توغل مثل هذه الفترة، وفاعلية فعلها لدى جماعات بشرية محدودة، هنا وهناك حتى الآن. ووجود ظلال لها، وارتقاءات، ومسارات ممهورة بحضورها في وجدانات، وطقوسيات وعقائد ومعتقدات شعوب كثيرة حتى أيامنا هذه.

وكيف أنها مارست وما تزال تمارس حضورها الفاعل، في تجييش وعي ملايين الناس، وشحن مخيلاتهم، من خلال ملكتي التخيل والتذكر، والتأثير في صياغة سلوكات هؤلاء، بدرجات متفاوتة، وحسب الظروف والأوضاع، فهي ليست منفصلة عن آلامهم وآمالهم، عن انتصاراتهم وهزائمهم حتى الآن أيضاً، وكيف أنها شكلت، وما تزال تشكل عصباً حيوياً، ملهماً، يغذي ملكات الإبداع الأدبي والفني من ناحية، وينفتح من خلال حامله «الإنسان»، ومن خلال رموزه ودلالاته، وإنسيابية معانيه الماضية، على مستقبل، أكثر إشراقاً، أو مختلفاً عن الحاضر، من ناحية ثانية، ويتداخل مع وعيه الديني، أو اللاديني في رسم تصوراته لما ولمن حوله، أو ما يحيط به، من ناحية ثالثة. ويتوغل أخيراً في عمق القوى المساعدة على الابتكار والداعمة له، في كل مكان وزمان. إن صدى كلام «ابراهام مول» ـــ يحيط بنا هنا، وهو (إن بابل هي أسطورة آلهة الترجمة، وأن ايكار هي أسطورة الطيران، وبروميثيوس هو أسطورة الطاقة الذرية التي تسترق من النجوم سرها لكي تعطيه للبشر، والغولم هو أسطورة السوبرنيطيقا «التحكم الآلي»)[1].

وكيف أنها امتزجت، وما تزال تمتزج حتى الآن، مع تصورات الإنسان، وقناعاته اليومية، وتداخلت مع أفكاره، حتى تلك التي يعتبرها الأكثر علمية. فالقانون العملي نفسه، إذا فكرنا في حقيقته، يستند في بعد من أبعاده إلى الأسطورة، من جهة تغذيتها للوعي، أو توعيتها للعقل، وتدعيمها لما يعتقد أنه علمي، وتوغلت في أشكال علاقاته، وأوجه سلوكه وتعامله مع الوسط الذي يعيش فيه، وفي أعماق نفسه أخيراً.

وهذا يعني أن ما تقدمنا به، يمنح الأسطورة حضوراً لافتاً للنظر، وصيرورة

---

(1) مول، أبراهام: الفكر التقني ـ في مجلة (الفكر العربي) ـ العدد /45/ ـ 1978 ـ ص /357/

والقولم Golm ترّهة من براغ تعود إلى القرن السادس عشر، تروي كيف أن الحاخام يهودا لوي ومساعديه صنعوا من الصلصال كائناً ذا وجه بشري، لكنه لا يستطيع الكلام (لأن الله ذاته يمكنه إعطاء سلطة الكلام).

نفوذ، واستقلالية معنى. ومن حقنا القول إذاً: للأسطورة منطقها، ولغتها، وأدوات فعلها، واستراتيجياتها اسيكولوجية الفردية والجماهيرية، ورأسمالها القيمي والوجودي الاجتماعي، وحراكها في التاريخ، وتشكيلاتها اللفظية والمفاهيمية، ومسارات مؤثراتها، وقواها الفاعلة، والضابطة والمنضبطة اجتماعياً ومجتمعياً. ولا يعني كل ذلك، أنها تمارس وظيفتها، أو وظائفها، أو تعلن عن حضورها، أو تفصح عما تقوم به، وعمَّن تؤثر فيه، وكيف تكون مستقلة. وإنما هي تتداخل مع التاريخ، والمؤثرات الدينية، وتتفاعل مع الممارسات الفلسفية، ولها أوجه علاقات عدة مع الايديولوجيا، في ضبطيتها السلطوية،... الخ بدرجات ومستويات مختلفة، والحراك الإجتماسي والثقافي والاقتصادي، هو الذي يظهر لنا هذه الدرجات والمستويات.

إن مجموعة من التعابير المستخدمة والمتداولة، هنا وهناك، بخصوص الأسطورة، مثل: هذا منطق أسطوري، أو: يا له من رجل أسطوري، أو إنه عالم أسطوري، أو إنها دنيا أساطير، أو هو فكر أسطوري.... الخ

ليست دقيقة على الإطلاق، فهي في صياغتها هذه، لا تستهدف توضيح مفاهيم، ولا تعميق حوار أو مناقشة، ولا ممارسة نقدية، بقدر ما تسعى إلى معارضة ما يُقال، أو يتم سماعه، أو تتم رؤيته، أو قراءته، ومن ثم يتم رفضه، أو نبذه، أو ذمُّه، بوصفه غير منتم إلى خانة العقل، أو التاريخ: ترى ما هي خانة العقل والتاريخ؟

إن منطق المخالفة، لا يمارس سوى المنطق المخالف، ويعتبر كلّ ما هو خارجه، مخالِفاً.

هنا لا تجد الأسطورة نفسها، إلا بوصفها «دمَّلة» على أنف التاريخ، وكائناً غريباً، مريباً، ينبغي القضاء عليه. إن الخطأ الأكبر هنا، هو أننا نحكم على ما اعتبرناه أسطورياً، أو أسطورة، من موقع القدح والذم، خارج إطار التاريخ، متجاهلين حركية الأسطورة، تاريخها الذي لا يستقيم تاريخ بدونه، إنسانيَّتها، بشكل ما، حيث تتهيكل الإنسانية بدونها، لغتها، من جهة ما،

حيث تفقر اللغة التي نتداولها فيما بيننا حتى الآن بدونها.... الخ.

إن سؤال الأسطورة، عن منشأ/خلق الكون والإنسان، يدخل التاريخ، دون أن يكونه، لأن في ذلك مصادرة للحضور الأسطوري، كون هذه ليست تاريخاً، كما هو متعارف عليه هنا وهناك، من خلال وثائقه ومدوّناته ونصبه ورُقمه... الخ بل الواجب هنا أن نلحق التاريخ بداية الأسطورة، باعتبارها الأولى، في تناولها، عبر وسائلها وصيغتها التعبيرية، وأجوائها التي تُسمى عندنا بطقوسية. فالشّرْيان الأسطوري، يدخل في جسد التاريخ، ويغذي الكثير من أنساغه. فتصورنا عن بناء التاريخ، وكيفية تدوينه، وتسلسل معلوماته، وتدشينه، لا ينفصل من نواح عدة، عن الإنسان الملَحق بالأسطورة، حين يتحدث عن خلق الكون، أو الإنسان، أو صراع الإنسان مع القوى التي تعاديه، أو صراعات الناس أنفسهم، كما في الأساطير اليونانية، وأساطير بلاد ما بين النهرين، أو الأساطير المصرية والهندية... الخ وعلى سبيل المثال، كيف نعزل تصوّرنا عن مفهوم البطل، أو القائد لجماعة ما، أو شعب، ونحن نتحدث عنه، من باب التأريخ له، عن تلك الشخصيات التي تحضرنا في عظمة تكوينها، بحيث لا يشكل سؤال: هل هي واقعية أم لا، أهمية هنا، بعد أن اكتسبت حضوراً، أو وجوداً نفسياً، وأقرب إلى الحقيقة منها إلى اللاحقيقة، مثل (جلجاميش ــ مردوخ ــ يوليسيس... الخ) إن كونية الحدث، وكونية الحضور للشخص هنا، هما اللتان، تضعانه فوق الشبهات والأوهام.

إن الأسطورة أشبه بدائرة متحركة، قد تتسع، وقد تضيق، من خلال الحراك الاجتماعي للناس تعتمد في تحركها وتواصلها في الوجود على شبكته داعمة لها، معنوية ولفظية وأنطولوجية وقيمية. هناك ذاكرة اجتماعية تحتضنها، ومخيال imajinaire يقوم بمهمة الحراسة لها، ورعايتها وتغذيتها في الوقت نفسه. وهي بذلك تدخل التاريخ، دون أن تذوب فيه، فحركة التاريخ، هي تقدمية غالباً ـ كما يبدو ـ وحركة الأسطورة في رمزيتها، وطمأنينة أجوائها، تبدو تراجعية، ولكنها تتقدم من خلال هذه العملية، لأنها تتغذى دائماً من مثال ماض مؤثّر، لا يهمد ولا يخمد، وهي بذلك، قد تتفاعل

مع التاريخ من خلال أحداثه، وبمنحها زخماً وجاذبية أكثر، وتصح هنا دلمه (غودوليبه) في كتابه «Mytheet Histoire In» (الأسطورة والتاريخ): (أما الفكر الأسطوري الذي هو «تحليلي وتركيبي في الوقت نفسه، والذي يرجع دائماً إلى الوراء نحو تاريخ مضى، لكنه حي دائماً، أي نحو الأصل الممحو (المنسي)، لكن المعايش أبداً لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم، هذا الفكر أسطوري لا يمكن أن يبدو إلا فكراً لا زمنياً، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء ويعرّي أسسها التوليدية والمتزامنة. هو (أي الفكر الأسطوري) يتميز بكل الخصائص التي نجدها في أنظمة التصورات الدينية والفلسفية»)[1].

ولكن يجب أن نثير ثانية هنا، حقيقة ـ تبدو من وجهة نظرنا مشروعة ـ وهي أن وجود الأسطورة في التاريخ، ليس اعتباطياً، وليس هناك انفصال كلي بينهما، من حيث الوظيفة، فالتاريخ يجد نفسه أكثر تواصلاً، وذا معنى أكثر، بالتفاعل مع الأسطورة، والأسطورة، تجد نفسها أكثر تأثيراً وفاعلية. من خلال تاريخ معين، إنساني في صميمه!

وإذا كانت الأسطورة تزدحم بقيم رمزية كثيرة، وتنطلق في طرح رأسمالها المغيوب، وبث مؤثراتها باستمرار، في الذاكرة الجماعية، بالاعتماد على مخيال نشط، من مثال ماض نموذجي متوهج، باتجاه المستقبل إشرئذ، وتهدف إلى تحقيق معادلة الخير في صورتها المطلقة، وتعيد في كل حين وآن انتاج مؤثراتها القيمية والتجييشية هذه، حسب مستجدات الواقع، فإن نظرة موجزة، وسريعة إلى التاريخ، تكشف لنا أن الدين قد قام بأكبر انقلاب مشهود له على ضخب الأسطورة، وذلك بتصميته، وامتلاك الرأسمال الذي يخصه، أي رموزه القيمية، وفاعلية المخيال، والمقر الذي يتحرك فيه، أي الذاكرة الجماعية، وذلك بالتواطؤ، بشكل ما، أو بآخر، مع التاريخ نفسه. ومن ثم أصبح هذا التاريخ يمارس حضوره تحت إمرة الدين على أكثر من

---

(1) نقلاً عن محمد اركون: الفكر الإسلامي «قراءة علمية» ـ ترجمة: هاشم صالح ـ منشورات مركز الانماء القومي ـ بيروت ـ ط1ـ 1987 ـ ص /126/ ـ

صعيد، وخاصة بالنسبة للاسلام الأرثوذكسي، ولقد كان لمفسري القرآن الدور الأكبر في جعل الأسطورة، في عداد الفكر المحرَّم والمستحيل التفكير فيه، أو في اعتبارها خرافةً، وكفراً وضلالاً. فكل ما هو سابق على الإسلام، يعتبر في عداد الجاهلية ووفقاً لهذا التطور، ظهرت العقيدة الإسلامية، بمثابة الايديولوجيا، التي ترى في تاريخها الذي ينطق باسمها مثال التاريخ.

أي (ان التاريخ الحق هو ذلك الذي يبدأ بالاسلام، ومن ثم، فإن ما قبله مدان تاريخياً)[1].

أي تمت زحزحة الأسطورة، وتفريغها من مضمونها، وتصميتها، من ناحيتين: من ناحية الاستيلاء على رموزها أو وظيفتها القيمية والرمزية، وإبعادها عن حقل الممارسة اليومية الفكرية للناس، ومن ناحية تصميتها وتجريمها، يضمّها إلى حقل الجاهلية وإدانتها.

إن الأسطورة هي البوابة الكبرى التي دخل منها الدين إلى حقل المعيوش اليومي، والسوق الكبرى التي أخذ منها الدين ما يلزمه. وبذلك تصبح الأسطورة شاهدت على فعلته، أو ممارسته الامتلاكية والهيمنونة هذه، وشهيدته، حيث مُثّل فيها، وشوّهت معالمها، وجيّرت حقيقتها لصالحه. وضُمّ العقل المشغول والمسكون بها، إلى حقل الممارسة الدينية، أو ما عليه إلا أنْ يتوارى، ويصمت. وحُرّفت وظيفة الأسطورة نفسها، من خلا الحاقها بتسمية دينية معينة، حيث تمذهبت. فالرموز الأسطورية وشخصياتها أصبحت دينية، وزُحرج التاريخ نفسه من مكانه، بحيث أصبحت هذه فوق التاريخ، وبدأت هي من نوع رأسمالها الرمزي والقيمي المتداول والمحروس، أو المدعوم. بتكوين التاريخ. وشكلت هذه الرموز والشخصيات سلطات مرجعية مقدسة، يُكتب ويحرك على ضوئها

---

(1) تيزيني، د. طيب: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى - دار دمشق - ط1- 1982 - ص /10/ - وتجنباً للاستطراد، وللمزيد من المعلومات، حول الدور الخطير الذي قام ويقوم به مثقفو ومفسرو وكتبة الإسلام المتزمتين، من مواقع مختلفة «دينية ضيقة: دوغماتيكية» و«قوماوية»... الخ يُراجع نفس الكتاب أيضاً، من ص /11، 33/ -

التاريخ، شخصيات ورموز فقدت هي نفسها أبعادها التاريخية، أي تجاوزت إطارها الزمكاني والانساني، بفعل سلطة الإيديولوجيا، وخاصة في الأزمات، وأقرب مثال، هو ما نشهده الآن من عمليات تجيير لها، وأسطرتها أي جعلها هنا لا حقيقية، وحقيقية في الوقت نفسه، تحت حراب الايديولوجيا الموجّهة، في المجتمعات العربية ـ الإسلامية والمعارك الكبرى في التاريخ تتكرر أسماؤنا هنا، وأسماء الأنبياء والصحابة والتابعين، تتوزع هنا وهناك، على حساب الأسطورة المجيّزة بدورها وبذلك تصحُّ عبارة أحدهم، وهي (في فترات الانحطاط تتحول الأديان إلى أساطير، إذ تفجر المعاني أطرها الرمزية وتتشخص في شكل كائنات متخيلة)[1].

فتحت هيمنةِ الايديولوجيا، تتعطل آلية العقل المبدعة، وعمل التفكير المحرض، لأن الإيديولوجيا بطبيعتها لا تهدف إلى التمهيد لجديد مثمر، أو لتحريض وعي ناهض، أو لتدعيم صلة بالواقع في شموليته، فهي في شاقوليتها، تنسف ما هو ممهّد لبنائه، نحو الأفضل مجتمعياً، وهي بهذا الاجراء تزحزح كل شيء من مكانه، لتفرض سلطتها بالقوة، من خلال مراكز معينة اجتماسية. مجمدّة ومفككّة عناصر التلاحم والربط والابداع في المجتمع، ولاعبةً دور الأسطورة في قلب الواقع بشكل مشوّه، بنمذجة ذاتها. وقد سنتها، ودور الدين في استقطاب وجذب الأفراد إلى دائرتها، وبث مؤثراتها فيهم. وهي بذلك تكسر جدار الزمن، تفرغه من محتواه القيمي، دون أن تمتلك القدرة على بنائه، في محدودية ادعاءاتها، لأن الأرضية التي تقف عليها غير ثابتة، غير صلبة من هذا المنطلق بوسعنا اكتشاف الفاعلية الايديولوجية القصوى، داخل أنسجة الفكر الإسلامي السائد في المجتمع العربي، فالشعارات هي التي تعرّفه أولا وآخراً.([2]

(1) انظر في مقال «محمد مزوز» الوظيفة الرمزية للايديولوجيا ـ ضمن مجلة (الوحدة) المغربية - العدد /75/ 1990 - ص/12/ الهامش رقم /7/ -

(2) انظر ما كتبه «محمد اركون» حول هذه النقطة، في: تاريخية الفكر العربي الإسلامي - ترجمة: هاشم صالح - منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت ـ ط1 /1986/ ص/٦٦/

ولن يجد الدين معنىً لوجوده ـ بالمعنى الكامل للكلمة ـ إلا بإعادة الاعتراف بفاعلية الأسطورة في الوعي الانساني، فهو في تجاوزه لنرجسيته، أو في دورانه حول نموذجيته، الأخروية، مفرّغاً الوجود والواقع من معنى ما، يرتكز إليه، ليس بوسعه التواصل في العمق. فالزمان في حراكه هو ماض، نظل نعود إليه، ونؤوله بشكل ما، حيث نقرأ فيه بعض ما يتعلق بأوضاعنا، في انبثاقه الأسطوري، أي في وضعه لأكثر الأساسات أهمية، بالنسبة للخاصية الانسانية، وهو حاضر يتداخل معه، ويتجاوزه في الوقت نفسه، ويبتغي مثالاً نقياً، ليسمّه رجل الدين (الآخرة)، ولنسمّه هنا نحن المجتمع الانساني الأفضل، أي المستقبل المرغوب فيه!

من الأسطورة المقروءة إلى الأسطورة القارئة:

ربما يبدو مثل هذا العنوان لافتاً للنظر، والحقيقة هي أنه لم يأت اعتباطاً، بل يهدف لتحقيق غرض، بعد أن يثير السلطة الأساسية التي نحن بصددها، وهي مشكلة (النص الأسطوري) وكيفية قراءته.

تُرى إذا كان هذا النص يخضع لأكثر من قراءة، وبطرق متعددة، فماذا يحدث، لو أن النص نفسه أصبح في موضع القارئ، وأصبح نص القارئ هو المقروء؟

إننا لا نريد هنا اللجوء إلى صياغات وتراكيب جملية ذات طابع بنيوي شكلي، بحيث يقطع علاقة لنص بمناخه الذي تنفّسه، أو جغرافيته التي ينتمي إليها، فهناك مفردات ومرافعات ذات قرابة بنيوية تفيدنا في توضيح ما نحن بصدده، شرط موطنة هذا الإجراء اجتماعياً قبل كل شيء.

إن الفكر الإسلامي يستمر في الارتكار، والى حد كبير، على المسلمات المعرفية (ابستمي) للقرون الوسطى، ذلك أنه يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغماتية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة... الخ.

إن القراءة ليست سكنىً في فراغ أبيض، وبدون الاستعانة بدليل. يحدد جهتها. فعملية القراءة هي عبارة عن إبحار في بنية النص المقروء، ومحاولة لكشف واكتشاف محركاته التاريخية والاجتماسية والإناسية.

والقراءة هنا، تتعلق بخاصية القارئ للنص، حيث يقرأ: (نوعا ما، معانيه وصوره، عندما يقرأ في نص من النصوص، فيجرب فيه لغته، ويشغل مخياله، ويفهم فهمه)[1]. إنها أي القراءة عملية مزدوجة، فهي من جهة مواجهة لنص معين وسبر لمحتواه، وتحديد معين لرموزه، وفاعليته القيمية، وكشف لموقعه الثقافي، ومن جهة ثانية، قراءة لذات القارئ، من خلال ما يقرأ، حيث يكشف لنا، ما لديه، فما يقرأه، يثير فيه قراءة معينة لها أبعادها الثقافية والاجتماسية. إنه في الوقت الذي يكشف ما في النص، من جهة ما، ينكشف في الوقت نفسه. وهذا يعني أن ما يقرأ كنص، ليس جسماً، أو جسداً شمعياً، وانما يكون عصياً على الامتلاك الكامل، غير مكشوف الملامح والمعالم كلها.

هذا الدور الكبير للقراءة، هو الذي يسمح لنا، بوضع المقروء كنص، مكان القارئ الذي يكتب نصاً في، أو على ضوئه. إن الأسطورة المقروءة، ستتحول معنا هنا، إلى قارئ، يكشف عن خلفية ناقدها الثقافية وحيث يخرج النص الأسطوري من دائرة صمته، ويخترق الحظر عليه، مندّداً، ومهدّداً مَنْ، وما دعا إلى تصميته. ويتحول المدوّن إلى وثيقة تحاكم القارئ الناقد لها، وتفصح عن جديدها اللامعترف به بعد.

كيف يعبرّ نص الأسطورة، عن تاريخيته، وهو يرفض الإطار الذي لُفّ حوله، وجُمّد داخله، ويرفض بالتالي مدوّنته التي قيد بها، ويصبح وثيقة كاشفة للمسار الثقافي والفكري الخاص بقارئه، من خلال نص القارئ نفسه، بوضعه في موازاة النص الأصلي (نص الأسطورة)، حيث يفصح هذا النص عن

---

(1) حرب، علي: قراءة ما لم يقرأ، نقد القراءة ـ ضمن مجلة (الفكر العربي المعاصر) ـ العدد /60 - 61/ 1989 ـ ص /41/

حقيقته، بإعادته إلى منبته الثقافي والاجتماعي الذي لا يصرّح بحقيقته غالباً!

فمن الواضح جيداً، أن الباحث في الأسطورة، يسعى إلى تبيان رأيه، أو الإعلان عن حقيقة، يقرأها من خلالها فهو يظل على مبعدة منها، حيث تبدو المسافة جلية بينهما، إنه بهذا الإجراء، يدفع بالأسطورة إلى أن تنغلق على نفسها، محتفظة بسرّها، في الوقت الذي يشير إليها، دون أن يعبر عن حضورها، وإنما يعبر عن تصوره المحددّ لها، وهو بذلك يحدد موقفه، بل ذاته الثقافية والفكرية. فحامل الأسطورة يبدو مفارقاً لما يعتقده هو. وبدلاً من أن يتفاعل معه، ويتعرف عليه، ويقرأ حقيقته في حراكه الزمكاني، إذا به يرتقي به إلى مستوى عصره غالباً، كما في تحديد (فرانكفورت) لذلك، بمقارنته بإنسان اليوم (فالفرق الأساسي بين موقف الإنسان الحديث وموقف الإنسان القديم من حيث المحيط بهما هو هذا: عند الإنسان العلمي، يشار إلى عالم الظواهر عادة بـ «هو» بينما يشار إليه عند الإنسان القديم ـ وكذلك البدائي ـ بـ «أنت»[1]).

فمثل هذا التحديد، يُخرِج الأسطورة من إطارها التاريخي، ويقرأها كما يعرف، لا كما يجب أن يعرف من خلال الأسطورة ذاتها. فالنص ينغلق على سره، ويبقى مدوّناً صامتاً، ومهيمناً في الوقت نفسه، إذ يحكم على خاصيّته كما يرى ويعرف هو، وذلك بجعل المحيط متميزاً عن الإنسان في ذلك الوقت، ناسياً أنه أولاً كان يعيش وجوده كاملاً، وأنه ثانياً، كان داخل هذا المعيوش اليومي، يمارس عملية تنام معرفية لما حوله، ولذاته. وإلا فكيف نفسر، ونفهم عملية ارتقاء الجنس البشري؟ وكذلك فإن وضع تقابل بين ضميري (الأنت) و (الـ: هو) المنفصلين، مرفوض، لأنه غير معقول أن نقارن بين حالتين، ونميز بينهما، على صعيد العقل ومدى اشتغاله بموضوعه،

---

(1) فرانكفورت، هـ 10 ـ مع آخرين: ما قبل الفلسفة «الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى» ـ ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط2 ـ 1980 ـ /15/

حيث تنتمي كل منهما إلى مرحلة تاريخية معينة.

ويكون بالتالي تحديده لخواص الأسطورة، ملحقاً بما تقدم، أي يفرض تصوره العقلي على موضوعه، كما في قوله (الأسطورة ضرب من الشعر يسمو على الشعر بإعلانه عن حقيقة ما، ضرب من التعليل العقلي يسمو على التعليل بأنه يبغي إحداث الحقيقة التي يعلن عنها، ضرب من الفعل، أو المسلكة المراسيمية، لا يجد تحقيقه بالفعل نفسه، ولكن عليه أن يعلن ويوسّع شكلاً من أشكال الحقيقة).[1]

ويقترب من هذا التحديد نفسه، بشكل ما، (يوليوس ليبس)، فهو في تقييمه لثقافة المسكون والمشغول بالأسطورة قديماً، ينظر إليها من موقع الفكر المختلف، ولكن البدائي، وهكذا يلغي العنصر التاريخي قبل كل شيء في نظرته هذه، كما في قوله (وبما أن الشعوب البدائية تفتقر إلى المعرفة الواقعية بالعلاقات الفيزيائية والنفسية للأشياء وجوهرها خارج إدراكها الذاتي، فهي تقيس مواصفاتها بمقياس أخطارها ومشاعرها، وتخلع حتى على الأشياء الجامدة التي لا حياة فيها، العادات والاحساسات التي يختص بها بنو البشر)[2].

ثمة خروج آخر للنص، من مدوّنته، من نصيّته، احتجاجاً على القراءة المحوّرة لحقيقته، هذه القراءة التي تعكس ما في سيكولوجية «صاحبها» أنها القراءة الفرويدية تحديداً، فالنص الأسطوري، يبدو أمامنا من خلال هذه القراءة، مسحوباً من حقيقته، أو مجرداً منها. إنها قراءة تقرأ لنا نفسها ـ إن جاز التعبير ـ وهي بذلك تصمت عن حقيقة مضمرة داخلها، وتمارس من جهة أخرى، تصميتاً للنص المقروء، رغم متعة تأويلها لموضوعها، ولكنها في محصلتها تصبح

(1) المصدر نفسه ـ ص /19/

(2) ليبس، يوليوس: بدايات الثقافة الانسانية «في أصل الأشياء» ـ ترجمة: كامل اسماعيل ـ منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق ـ 1988 ـ ص /370/ .

متعة مؤلمة. فـ (فرويد) يقول بدايةً (إن الأسطورة تقوم على مقدمات أرواحية)[1]، وقد وضح معنى الأرواحية سابقاً بقوله (الأرواحية ـ في المعنى الضيق للكلمة ـ هي علم التصورات الروحية، وفي المعنى الواسع علم الكائنات الروحية عامة)[2].

وهو بهذا التوضيح يمارس تعتيماً على حقيقة الأرواحية، باعتبارها ليست معزولة عن واقعها الذي يغذّيها، أو يحتضن الأرضية الاجتماعية والمجتمعية والثقافية التي تقوم عليها.

وهناك تعتيم آخر، يرتبط بمحاولة (فرويد) عنونة الأرواحية، وتبيانها من خلال مقولة (طغيان الأفكار)، ويفصح عن حقيقة مصمتة لحقيقة الأسطورة، عندما يعلن عن أنه اقتبس عبارة (طغيان الأفكار، من رجل شديد الذكار يعاني من تصورات الكراهية) وعندما يقول موضحاً ومعتماً في الوقت نفسه (نلتقي بطغيان الأفكار على أوضح صوره في حال عصاب الإكراه)[3] وهكذا تصبح مقولة الإنسان البدائي عنده، إنسان الأسطورة، معادلاً بشكل ما لـ (إنسان العصاب)[4] أو للعصابي. وبذلك ينسف كل ممارسة طبيعية انتشارية للأسطورة. ويفسح لنا أن نقول هنا، في ضوء هذه القراءة، بلسان النص الأسطوري الذي يأبى تحليلاً كهذا: إن إحالة الطبيعي إلى المرضي، والعملي إلى الذهني مباشرة، أو بالدرجة الأولى، وربط البدائي بالعصابي، يشي بالمسار الفكري الثقافي لفرويد نفسه، وبنظرته إلى الحراك الاجتماعي المجتمعي، الذي يختزله على أكثر من صعيد، في منحى ذاتي، كبتي، جنسي، ولا شعوري، يتوقف داخل سلطته المرجعية، أي الرأسمالية، بثقافتها، ورأسمالها الرمزي، هذا الرأسمال، الذي يتمترس وراء ثقافة معينة، سائدة غالباً، وإنتاج معين موجّه لها، بما يلائم وطبيعة هذا النظام، وآلية فعالياته الاجتماعية والثقافية!

---

(1) فرويد ـ، سيغموند: الطوطم والتابو ـ ترجمة أبو علي ياسين ـ دار الحوار ـ اللاذقية ـ سوريا ـ ط1ـ 1987 ص/100/ ـ
(2) المصدر نفسه ـ ص/97/ـ
(3) المصدر نفسه ـ ص/108-109/ـ
(4) انظر في المصدر نفسه ـ ص/187ـ 188/ـ

كذلك فإن ما يطرحه (مرسيا الياد) من أفكار تفاجئنا بجديدها. يدخل ضمن إطار زحزحة النص الأسطوري. فهو في تبيانه الفارق بين الإنسان البدائي والإنسان الحديث يريد أن يكشف لنا عن أن الأول كان أكثر التصاقا بواقعه، بل وأكثر إبداعا وخلقاً لحياته وللمحيط، وصدقاً مع الواقع. لأن هناك عوداً أبدياً يشده إلى نموذجه الأصلي، ويربطه به، حيث يكرر هذه العلاقة ويؤكد عليها كل سنة، أو في مناسبات معينة، كما في قوله (إن الإنسان القديم، فيما تكرر الطبيعة نفسها، باعتبار أن كل ربيع هو نفسهُ الربيع الأبدي (أي تكرار للخلق)، إنما يستعيد «نقاءه» وإمكاناته غير منقوصة في عقب كل إلغاء دوري للزمان، مما يتيح له ـ وهو على عتبة «حياة جديدة» ـ وجوداً مستمراً في الأبدية، وبالتالي إلغاءً نهائياً للزمان الدنيوي)[1].

ويتضح مفهومه للدورية، من خلال هذا التحديد («البدائي» أو الإنسان القديم، في تفصيل مسلكه الواعي، لا يعرف فعلاً لم يقم به آخر، أو لم يعشه آخر، آخر لم يكن بشراً فما يفعله قد سبق لمن كان قبل وإن فعله، وما حياته إلا تكرار متّصل لبوادر ابتدرها آخرون غيره)[2] وكذلك (كل شيء فإنما يتزامن، بمعنى معين، مع بداية العالم، أي مع نشوء الكون.. الخ)[3].

بدايةً، يمكن القول: إن الإنسان لا يمكن له أن ينطلق من الصفر، فمفهوم الصفر لا يمكن ايجاده، وغير وارد إطلاقاً في حديثنا عن الإنسان، مهما كان قدمه، وأن هناك، نموذجاً يقتدي به، أو نماذج تشكل الكثير من ذخيرته الفكرية، وخيالاته وتصوراته. وليس هناك ثمة جديد، إلا وفيه حضور من قديم ما.. إن مأثرة (الياد) الكبرى، تكمن في كشفه لتلك الروابط التي تجمع بين أفراد المجتمعات البشرية، وهي روابط ليست سهلة الاكتشاف، هي التي تشكل ذاكرتها الحية، أو تحرك الكثير من تصوراتها.

---

(1) الياد، مرسيا: اسطورة العود الأبدي ـ ترجمة: نهاد خياطة ـ دار طلاس ـ دمشق ـ ط1ـ 1987ـ ص /270/ ـ
(2) المصدر نفسه ـ ص /19/ـ
(3) المصدر نفسه ـ ص /186/ ـ

وتمنحها معنى وتواصلاً... غير أنه، بدلا من أن ينطلق من هذه الروابط، وبدلاً من أن يدرس تاريخية الأسطورة، ونظامها المعرفي، واستراتيجيات دلالاتها، ووظيفة الرموز المتحركة فيها، والمحركة لها في الوقت نفسه، إذا به يشد كل التاريخ اللاحق عليها إليها، بل نجده يغلق عليها، ويعتبر ما جرى ويجري في إثرها، استمراراً نسخياً لها.

وهو بذلك، ووفقاً لاجراءاته هذه، لم يقل لنا، كيف ظل هذا الإنسان القديم «كما يسميه هو»، والمعجب به، أن ينتقل من مرحلة لأخرى، أكثر تمايزاً، وتطوراً أيضاً، أي يغيّر بذلك من طبيعته، وطبيعة البيئة التي يعيش فيها. ولم يقل لنا: هل تظل هذه النماذج مكررة، ، والإنسان هو نفسه الذي يتكرر. وكيف تشكل هذا النموذج، وهل الذي شكله وجسده، هو كائن مختلف كلياً عن اللاحق عليه.

ألا يحق لنا القول إذاً بأن فكرة العود الأبدي، تشكل نسفاً لمقولة التطور والتقدم معاً؟ وتفكيكاً لحقيقة الأسطورة نفسها في إطارها التاريخي، وقراءتها قراءة شاقولية، لاغياً منها وفيها حراكها الاجتماعي. تُرى أليست فكرة العود الأبدي، رفضاً لأي تقدم في التاريخ، وفي الواقع الاجتماعي والمجتمعي. فما كان، هو ما يكون، هو ما سيكون؟ ولكن كيف تجلى الـ (ما كان) ليمتلك مثل هذا الحضور الكوني، ويبتلع كل لاحق عليه؟ وهل يريد أن يقول لنا، إذا أردتم أن تكونوا جديرين بالحياة، فارتبطوا بما كان، ولكن في إطاره النسخي، أي وفق المنهجية السلفية، التي تلغي اللاحق، باسم السابق، وتعدم كل عطاء للأخلاف، باسم الأسلاف، بدعوى أنهم قد قدّموا، كل ما من شأنه إفادتهم، وداخل التاريخ؟

وبالنسبة له، وفق أي نموذج يتحرك؟ هل وفق سوبر مانه الرأسمالي، أم ماذا؟

إن الإجابات مهما تنوعت، فسوف تكون تبريرية، وليست توضيحاً لسؤال، أو غموض من ظاهر، أو باطن مبهم هكذا يكون النص الأسطوري وثيقة

إدانة لقراءة كهذه، كونها، تعدم تحركها وتقدمها وكونها تمنح التقدم فرصة واحدة في التاريخ، كامنة في النموذج الأول، وما يليه، ليس سوى اشتياق إلى المصدر، اشتياق المنفعل إلى الفعال، والنسخة إلى صورتها الأولى، لتتأكد من صحة مدوّنتها، ومقاسها مقارنة مع أصلها. إنه بذلك يلغي علاقات التفاعل الثقافية والحضارية المختلفة بين الشعوب، لأن لكل شعب نموذجه الذي يعود إليه باستمرار، كما يُستنتج من كلامه. ويُصمتِ موضوعه الذي يقرأه، بوساطة هيمنة تأويل عنفية، وذلك انطلاقاً من سلطته المرجعية، فيكون لنا نموذجنا «قديماً» وله نموذجه، ولكنْ داخل نظامه الرأسمالي ـ كما يبدو ـ وما دام الشيء بالشيء يُذكر، فإن لنا الحق في القول «وفقاً لما تقدم» وعلى ضوء ما كتب: إن هناك جماعات كثيرة، وشخصيات فكرية، تنخرط ضمن إطار عبارة (العود الأبدي) في منحاه الإسلامي السلفي، فبقدر ما يكون ثمة ابتعاد تاريخي عن النموذج المحتذى، أي الإسلام الأول، يزداد الاشتياق والحنين إليه، لأن هذه المرحلة هي التي كونت التاريخ فلا تاريخ بعدها بل هناك دائرة تدور حول نفسها، حول مركزها المطلوب والمقدس. وتتلخص دعوى هذه الجماعات الدينية المتطرفة، والشخصيات الفكرية الاسلامانية (العود أبدية)، في ذلك المانيفستو العريض الذي أعلنه، مسؤول جماعة (التفكير والهجرة)، وهو (شكري مصطفى) بقوله (الإسلام الحق هو الذي تتبناه «جماعة المسلمين» وهو ما كان عليه الرسول (صلعم) وصحابته وعهد الخلافة الراشدة فقط، وبعد هذا لم يكن ثمة إسلام صحيح على وجه الأرض حتى الآن)[1].

هكذا تصبح الأسطورة، في سياقها التاريخي، مفرّغة من أسطورتها، وتكون أسطرة للواقع، أي تزييفاً للواقع، وللمجتمع ليس في الإطار الديني فقط، بل في أطر كثيرة. ففكرة العود الأبدي، تظهر جلية في بيانها الإيديولوجي، وفي فضائحيتها المؤدلجة، في كل مذهب يتخذ من إطاره الفكري مركزاً جاذباً كاملاً، سواء في المجال الاقتصادي، أو الثقافي، أو

---

(1) نقلاً عن: الدكتور «رفعت السعيد»: الإسلام السياسي من التطرف إلى المزيد من التطرف، ـ ضمن مجلة (قضايا فكرية) ـ الكتاب الثامن ـ 1989 ـ ص/27/ ـ

المعتقداتي. فكل دعوى تدعمها وتحملها فكرة العود الأبدي، مؤدلجة في الصميم. ومن موق الفكر الاختلافي، والخلافي، يفصح (بيارٍ كلاستر) عن موقفه تجاه الأسطورة، فهي تظهر لديه في تحلياتها مجتمعاً الفكري، لما يريد قوله. إنه يريد نسف مقولة التقدم، في إطارها الجدلي. ناسياً أو متناسياً طبيعة المجتمع الذي يتصدى لدراسته، مفرغاً إياه من بعده التاريخي الاقتصادي. وهو موقف يشكل رد فعل مقاوم، وتحد للموقف المتداول في النظرية التي تربط المجتمع بإنتاج السوق، وأسلوب الإنتاج فيه، وشكل نظامه، وتحديداً «النظرية الماركسية» كما في قوله (إن البشر في المجتمع البدائي، أي في مجتمع المساواة، هم أسياد نشاطهم، أسياد رواج منتوجات هذا النشاط: إنهم لا يعلمون إلا أنفسهم وذلك على الرغم من أن قانون تبادل الخيرات يتوسط علاقة الإنسان المباشرة بنتائج عمله)[1].

وكذلك في قوله (إن المجتمعات البدائية هي مجتمعات دون اقتصاد عبر رفضها للاقتصاد)[2].

وبالرغم من تقديرنا لقراءاته الاكتشافية من هذا النوع. إلا أنها تظهر ما لا يعبر عن حقيقتها. فما ترفضه، هي نفسها، تقوم عليه، وبه، وتنطلق منه. إنه تفصح بذلك خلاف ما تبطن بالتالي. تُرى في أي مجتمع تتوفر العلامات الفارقة لفكرته هذه؟ وماهو الإطار التاريخي والاجتماعي لموضوعه هذا، الذي يقرأ فيه ويحلله؟ وبذلك تظل نظرته لاقتصاد العمل مبتذلة، ما دام يعزلهما عن إطارها التاريخي. فيا تُرى هل يريد بذلك اقناع نفسه، أم إقناعنا، أم ماذا؟ أن قراءاته تفصح عن نفسها من خلال تمويهه على النظام الذي ينتمي إليه كفكر، وكممارسة اجتماعية في الوقت نفسه. ووفقاً لهذا التصور، تظل الأسطورة عصية على الامتلاك، ويفقد نص الكاتب

---

(1) كلاستر، بيار: مجتمع اللادولة - ترجمة وتقديم: د. محمد حسين كروب - المؤسسة الجامعية - بيروت ط2- 1982 - ص /194/ -

(2) المصدر نفسه - ص /196/ -

إثرئذ، نصاً خاصاً به، معرياً حقيقته.

فالمجتمعات التي يتحدث عنهـا، ليسـت، كمـا يتصورهـا، في مسـتوى المجتمعات المعاصرة. أي مجتمعـات بكـل معنـى الكلمـة. وهـي في بدايتهـا، حيث لا يمكنها أن تزاول حياتها، وتتواصل في الوجود، دون أن تتطـور. لأن العمل كما يقصده الكاتب، يختلف عن طبيعة العمل في هذه المجتمعات الـتي يسميها بدائية. انتاجاً وعلاقات انتاج وطبيعة علاقات وهـو بذلـك مـن موقـع الفكر المختلف، يهيمن على فكر مختلف، ولكن مـن خـلال تجيـير حقيقتـه. فالاختلاف هنا ليس ابداعياً، بقدر ما هو اختلاف موجّه!

ولعل (كلود ليفي شتراوس)، مـن بـين أكـثر الإناسـيين، شـهرة في هـذا المجال. وخاصة في دفاعه عن الفكر الهمجي، أو الأسـطوري. فهـو واضـح في قوله (وليست الأساطير والطقوس كما اعتبر البعض نتاجاً لملكـة خرافيـة، بـل إن قيمتها الرئيسية هي في حفاظها حتى عصرنا هذا وعبر أشكال مترتبة على أنماط من التفكير والمعاينة كانت ولم تزل صالحة لنوع معين من الاكتشـافات، التي سمحت بهـا للطبيعـة انطلاقـاً مـن تنظيـم العـالم المحسـوس واسـتثماره التفكري بصيغ المحسوس نفسه)[1]. وكذلـك في موازاتـه ومسـاواته هـذا الفكـر بالعلم، ودعوته أخيراً، إلى (أننا نظل إذن أوفياء (لروحية الفكر البري عندمـا نعترف أن الذهنية العلمية في أحداث صورها قد ساهمت عبر لقاء لم يستشرفه غيرها، باضفاء الشرعية على مبادئ هذا الفكر فيستعيد حقه)[2].

إننا ولكي نكون منصفين، لابد من الاعتراف، بأن مساهمات (شتراوس) في مجال الأسطورة كثيرة، وذات مغزى، أي غنية بالطروحات الفكريـة، ولا يمكـن تناولها، أو عرضها، أو مناقشتها في بحث محدود، والذين تناولوها من جوانـب

(1) شتراوس، كلود ليفي: الفكر البري ـ ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور: نظير جاهل ـ المؤسسة الجامعية ـ
بيروت ـ ط2ـ 1987 ـ ص/37/ ـ
(2) المصدر نفسه ـ ص /322/ـ

عدة، كثير عددهم[1] ويمكننا هنا من خلال ما تقدم اثارة الملاحظات التالية:

1ـ لقد باتت الشتراوسية في التحليل الاسطوري، أو تحليل الأساطير، ميداناً معروفاً، لدى كتاب كثيرين. إذ بالكاد توجد دراسة عن الأساطير، حديثة، إلا ويكون لشتراوس حضور فيها إلا إذا رغب صاحب الدراسة هذه، تجنبه، وهذا يعني شيئاً، وبالتالي، يقلل من قيمة الدراسة نفسها فكرياً!

2ـ لكن بالقدر الذي استطاع شتراوس فيه، تحقيق فتوحات فكرية، في حقل الأسطورة، وإضاءة مناطق معتمة فيها، نجد ثغرات ولعل الثغرة الأولى، تتجلى في شخصية الكاتب نفسها. لأنه من خلال تمييز وتوضيح الأسطورة فكراً وممارسة وجودية، يمارس هيمنة على إنتاجها كثقافة لها رأسمالها، ويرتقي إلى مستوى تمثيلها، ويحقق في الوقت نفسه، بطريق غير مباشر، ما اتفق عليه بالتمركز العرقي ـــ الاوروبي Leurocentrisme، ويتقابل فيه هذا التمركز العقلاني مع وضد الفكر البري المختلف عما يمثله حقيقة.

3ـ لأن إظهار حيوية الفكر البري، أو الاسطوري، أو إبراز فاعلية الأسطورة في وعينا، عمل محمود، وانساني كذلك، ولكن الأسطورة القارئة، وهي تتحول إلى وثيقة إدانة ضد هذا الإجراء، تفصح عما يلي هذه العملية، فشتراوس يميز الفكر البري، أو الهجين عن الفكر العلمي، ويتمثل فيه بشكل ما،

---

(1) راجع حول ذلك كتاب (البنيوية) لـ «جانب ماري أوزماس» ـ ترجمة ميخائيل مخول ـ منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق ـ 1972.
ومجلة (الفكر العربي المعاصر) في عدديها /6-7/ و /40/ ـ
والدكتور (زكريا ابراهيم): مشكلة البنية ـ الفصل الثالث ـ طبعة مصرية ـ
و(روجي غارودي): البنيوية فلسفة موت الإنسان ـ دار الطليعة ـ بيروت ـط1ـ 1979ـ
و(جان بياجيه): البنيوية ـ مكتبة الفكر الجامعي ـ بيروت ـط1ـ 1971ـ
و(إبراهيم محمود): مغامرة المنطق البنيوي ـ ج1 «البنيوية كما هي» مركز الأبحاث ـ دمشق ـ ط1ـ 1992ـ

ويرفع من مستواه مطالباً بالحفاظ عليه لكن كيف يمكن الحفاظ على هذا الفكر العذري فكر اللاكتابة، فكر اللاتاريخ، أن يؤثر في التاريخ، من خلال دعوته هذه؟ ألا تتحقق مقولة: بقدر مما يمدح يذم هنا؟

4ـ ثم ما حصيلة هذا الفكر الأسطوري، بممثليه الأصلاء، والى أين انتهوا يا ترى؟ ألا يطالبنا الكاتب يا ترى بهذا الشكل أن نتوقع داخل الفكر، وننعزل عن التاريخ، ونكون كائنات مهمشة فيه، لأن هذا التاريخ الذي يكتب من لدنه لا يمثلنا، ولا يشير إلينا. وهذه العملية أشبه بلعبة مسرحية، يكون فيها ممثل الأسطورة الحقيقي البطل، حيث يُشاد به. والضحية، لأنه أعزل، ومعصوب العينين، ومغلق عليه!

ولا يمكن هنا، أن ننسى محاولة «ماركس» التوضيحية ـ وإن جاءت مقتضبة ـ حول مفهوم الأسطورة. ودون أن نمنح هذه المحاولة استقلالية عن نصوصه المختلفة المتعلقة بالتاريخ، أو تحديداً، تلك المتعلقة بـ (أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية) ولا يسعنا هنا، سوى أن نستخلص، أو نستنتج علامات معينة، ومحددة، بخصوص الأسطورة، من حيث تاريخيتها، وطريقة عملها. ولا ندّعي بذلك، أنها متكاملة «أي هذه المحاولة»، ولكنها تشكل إضاءات لنا، إذا قرأناها بدقة، بخصوص ما نحن بصدده:

1ـ فماركس ينظر إلى الأسطورة كحقيقة موجودة في التاريخ، دون أن يعزلها عن واقعها الاجتماعي. كما في قوله (نحن نعلم أن الميثولوجيا اليونانية لم تكن منهل الفن اليوناني فحسب، بل أساسه أيضاً)[1]. وكذلك في قوله (تقوم كل الميثولوجيات بإخضاع قوى الطبيعة وبالسيطرة عليها وتكييفها في الخيال وبواسطته)[2].

---

(1) ماركس، كارل: نصوص حول أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية ـ ترجمة جماعية بإشراف الدكتور صادق جلال العظم ومراجعته ـ دار ابن خلدون ـ بيروت ـ ط2ـ 1981 ـ ص /157/.

(2) المصدر نفسه ـ ص/158/ ـ

وهذا الكلام، وما سبقه، يذكرنا بكل تلك الأساطير التي أبدعتها مخيلة اليونايين. ويذكرنا، بأنه لا يمكن فهم ما أبدعه (هو ميروس، وسوفوكليس، ويوربيدس، واسخيلوس.. الخ)، خارج الأرضية الأسطورية، أو خارج حقل الأسطورة، بل إن مجرد إثارة قول كهذا، قد يكون بمثابة تشكيك فيما ذهبنا إليه. فالأسطورة في إطارها التاريخي والاجتماعية تعتمد على منطق معين، وفاعلية مخيّلة معينة، وبطريقة معينة.

وهذا الانبناء الأسطوري، لو تم اللجوء إليه، أو جرى تداوله، في زمن آخر، لاختلف المعنى، والأسطورة تقدم نفسها، وتبرز تاريخها، كي نفصح عن مصداقيتها، أو عدمها. فعصر شكسبير لا يتقبل أساطير كهذه، لأنها عبرت عن عصر مختلف، وواقع مختلف، وأناس لهم تعامل مختلف مع محيطهم، وهذا هو سر المعنى الكامن، والممكن استنتاجه في سؤال «ماركس» (هل شخصية آخيل ممكنة بعد اختراع البارود والطلقة النارية؟) وكذلك (وهل الإلياذة نفسها ممكنة أصلاً بوجود المطابع وحتى المطابع الآلية؟)[1]

2- وثمة حقيقة أخرى، يعلن عنها ماركس، بخصوص الأسطورة، وهي أنها مرحلة، لا يمكن لها أن ترجع، فما كان، لا يمكن أن يرجع، ولا يمكن له أن يستمر بنفس صيغته الأولى. فهناك تحول متواصل في الوجود، أو الحياة، وتغيير بشكل ما، ولكن البدايات للتاريخ، للإنسان تظل دائماً مبهجة. وهذا القول يمكن استخلاصه من أسئلته هذه (لا يستطيع البالغ أن يعود طفلاً مرة أخرى. وإلا سقط في الصبيانية. لكن ألا تفرحه سذاجة الطفل؟ ألا يسعى إلى إعادة إحياء صدق هذا الطفل على مستوى أعلى؟ ألا يمثل أطفال كل حقبة طابع حقبتهم في صدقه الطبيعي؟)[2].

فالإنسانية في تاريخها الطويل، لم تكن في يوم ما، ثابتة، لقد كان التغير في حياتها سمتها الكبرى. وخاصية التغير تبدو متخذة طرقاً متعرجة. ولكنها

(1) المصدر نفسه - ص/158/-

(2) المصدر نفسه - ص /158/-

في جوهرها، تضيف في كل حقبة زمنية، أو مرحلةٍ، جديداً يمس وجودها، أو تظهر مجموعة من الإضافات الخاصة بها، والمعبرة عن تواصلها في الحياة وليست سذاجة الطفل، كما فسرّها البعض، أو فهمها، تهكماً ماركسيا، على الأسطورة، وسخرية منه تجاهها. وانما هي تعبير دقيق عن مرحلة عاشها الإنسان، ومهّدبها لما هو آتٍ، فالحضارة هنا تشبه في تاريخها، تاريخ النسان في نموده. وربما يشكل اعتراض البعض على هذه المقولة، ومن موقف لا جدلي، لاعلمي، بل تحاملي، تعبيراً عن رفضهم لفكرة الجدل، ولفكرة التطور في اتجاهه التصاعدي، أي ينخرطون في التفسير الدائري للاسطورة. حيث تشكل عندهم، ربما، نموذجاً، يستعاد باستمرار. ولكن: هل استعادتها في كل مرة، تحمل نفس السمات، وتثير نفس المشاعر، وبنفس الظروف، دون تغيير يذكر؟

3ـ إن كونية الأسطورة، تنبع من وجهة نظر ماركس، في سحرها، في جماليتها الخالدة. هذه الجمالية تنبع بالتالي من عبقرية العطاء الخيالي فيها من ناحية، ومن تلك القوى التي أثارتها، وأبدعت في خلفها، وتحريكها، وطرحها للتداول في حقول الفكر والأدب والفن، على الصعيد الرمزي بالدرجة الأولى، من ناحية ثانية، كما في قوله الاستفساري (ماذا يمنع الطفولة التاريخية للانسانية ـ حيث حققت شكلها الأكبر جمالاً ــ من أن تمارس سحراً خالداً باعتباهرا مرحلة لن تعود أبداً؟)[1].

ولكن الرؤية الماركسية للاسطورة لنظام معرفي، له أدواته ووسائله التعبيرية الخاصة به، بقيت، أو ظلت تدُور حول نفسها. بحيث لم تتعمق ولم تغتن لاحقاً. فماركس لم يكن في يوم من الأيام إناسياً، فقد كان جل اهتمامه منصباً على أحداث عصره، في إطارها الرأسمالي، قبل كل شيء. وتلك النصوص التي تعود إليه، أو إلى انجلس خارج هذا الإطار، لا تشكل علامات كافية، أو إضاءات كافية، لرؤية مجتمعات كثيرة متنوعة في بنيانها

(1) المصدر نفسه ـ ص /159/.

الاجتماعي والثقافي والطقوسي. فهيمنة البعد السياسي، في منحاه الإيديولوجي، كان مسيطراً على معظم النصوص التي نسبت إليه نفسها، كسلطة مرجعية، أو كمنهج متبع، وهذا يعني أنه هو نفسه زُحزح من إطاره التاريخي، وتم اختزاله على أكثر من صعيد وسلطة اللوحة الخماسية التي أضفيت عليها صفة القداسة، شكلت مؤسسة كهنوتية، دوغمائية، تضم كل من يعتبر نفسه ماركسياً، ومن لا يتقيد بها، يُعتبر منحرفاً، رجعياً، عميلاً للإمبريالية. هكذا يمكن تصور الأسطورة، تعبيراً ساذجاً عن العالم، ومرحلة مضت وانقضت إلى غير رجعة، بكل محتوياتها. ومن هنا نكتشف ذلك النقص والضعف الكبيرين، في مجال العلوم الإنسانية، والاناسيات، داخل الدراسات الماركسية وبدلاً من تكملة وتدعيم ما بدأ ماركس بخصوص موضوعة الأسطورة، إذا بها طي الإهمال والنسيان، ويصبح أي تناول لها، بمثابة اختراق لقدسية هذه السلطة، حتى عهد قريب جدا والنقص والضعف ما زالا موجودين حتى الآن، من خلال محاولات محدودة، قام بها بعضهم مثل «موريس غودولييه»

وفي الوطن العربي، يعتبر الدكتور «طيب تيزيني» متميزاً في هذا المحال، ويبقى كتابه (الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى) محاولة اجتهادية لمقاربة الأسطورة، مفهوماً وتعريفاً ودلالات.

لكن هذه المحاولة تفتقر، على أكثر من صعيد، إلى القراءة الدقيقة والكاشفة للنص الاسطوري، ووجه الافتقار يتجلى بالدرجة الأولى، في تفسيره وتحليله وتناوله للاسطورة، من موقع أيديولوجي غالباً فالتفسير الطبقاوي يرافق شروحاته هنا وهناك، ويصبح النص الاسطوري، حقلاً مسكوناً بالايديولوجيا، منذ لحظة تشكلهاكما في قوله (إن «كونية» الاسطورة و«شموليتها» تمثلان، هنا، نسقاً من أنساق التطور الذهني الفكري على صعيد المجتمعات العربية القديمة. وهما بصفتهما موقفاً نظرياً معرفياً من العالم، كانتا متشابكتين بالوظيفة الأولى للاسطورة، وظيفة: التكريس للسلطة

الارستوقراطية البيروقراطية ولوحدة المجتمع المتمايزة)[1].

وتكريس الايديولوجيا، في محاولة مقاربته لفهم الأسطورة، يظهر جليا، في حركية الأسطورة لديه، ومدوّنيها تمثل، فيما تمثل فيه، في أمرين، الأول يكمن في الوظيفة الايديولوجية التي انطوت عليها وأنيطت بها، وهي تنسيق وتكريس تصور الحق الإلهي في أيدي الملوك، بغية إرساء أسس النظام والإنضباط في المجتمع وفق المعطيات القائمة. أما الأمر الثاني فيتحدد بالطابع الطبقي الفئوي لمن أنتجوا تلك الأساطير ومنحوها بعدها الكوني الشمولي[2].

فقراءة من هذا النوع، تنطلق من مصادرة الماضي باسم الحاضر، بشكل ما أو قياس الغائب على الشاهد فهناك تصور جاهز، أو شبه محدد، حول ما ينبغي التوجه نحوه. فتصبح القراءة استنطاقاً للنص الاسطوري، وفق المحدّد له أو تقويلية.

فارجاع مفهومي الخصب والعقم، بالدرجة الأولى إلى اساس اقتصادي في النهاية، يلغي خاصية الأسطورة نفسها، كونها تعبر عن وجودها خارج هذا التأطير. ومفهوم السيطرة على قوىالطبيعة، وفق المقولة الماركسية لا يقتصر على هذا التحديد الضيق، وان يتجاوزه. فالسيطرة عمليةٌ وخيالية معاً. بل أحياناً. يظهر العمق الخيالي، أو المخيالي، في فاعليته الملموسة أكثر من الممارسة العملية، كما في تلك الفتوحات الكبرى للمخيال، باقتحامه لآفاق الكون، أو باختراقه لأعماق الارض. وكان يعني ذلك تمهيداً لمحاولة السيطرة عليهما معاً لاحقاً. وهذه المتابعة المتواصلة من قبله ارتكزت إلى جرأة ذاتية، وفضول معرفي، لاكتشاف المجهول. ومن هنا كان ابداعه الذي يتعارض مع الخوف. ألم يكن يعيش ما يقوله على أكثر من صعيد عملي؟ فالاسطورة لم تكن وظيفة ممارسة، لم تكن تعبيراً فقط عن وجود يعيشه، بل كانت داخله في هذا المعيوش، كان مسكوناً بها، ومسكونة هي به في الوقت نفسه

---

(1) تيزيني، د. طيب في مصدره المذكورة - ص /171/ -
(2) المصدر نفسه - ص /398/-

من هنا تفتقر محاولة الدكتور «تيزيني» رغم جديتها، إلى موضوعية القراءة المتجرّدة من هيمنة وعي الذاتية، أو مفاهيم الإيديولوجيا. فهذه المحاولة، تقارب النص الاسطوري، دون أن تتوغل في خاصية محركاته، وهي بذلك تعكس فيه (أي النص)، وتسقط على حقيقته، حقيقتها هي، سياقها الايديولوجي. هكذا تتجير حقيقة المكتوب، لصالح حقيقة المألوف المتداول. ويصبح التأويل تفسيراً موجّهاً ضد معنى النص المقروء.

الأسطورة بانتظار قارئها:

يعلمنا النص الأسطوري بتاريخيته، وينبئنا بمرحليته كذلك. إذاً لم يعد للأسطورة وجود، في سياقها التاريخي. لكن هذا النص لا يغادرنا، بل يبقى ساكناً فينا، ببعض منه، وأحياناً بكليته. فالأسطورة كتاريخ، نص منفتح ومفتوح، لا يمكن إسكاته بقراءة واحدة، ولا يبوح لنا بسرّه، عن طريق قراءة واحدة له. إنه يسمعنا صوته في كل حين، دون أن نشعر بذلك، فالذاكرة تفصح عن ذلك، وأشكال اتصالاتنا مع بعضنا بعضاً، وكذلك طريقة تخاطبنا. فبداية الشيء ليست مرحلة، يبتعلها العدم، والتماهي هي بداية مقروءة باستمرار، كونها تواجهنا في كل مرة نلتفت إليها بحقيقة مختلفة، وفق وضعياتنا الاجتماعية وطريقة تصورنا وتفكيرنا. وهو (أي هذا النص) يطرح علينا باستمرار أسئلته، عن كيفية تشكله ونموه وانتشاره، فهو لم يكن معطىً دفعة واحدة وفي ضوء إجاباتنا، نحاول أن نفهم أنفسنا أكثر. وهذه الإجابات تفصح عن شصياتنا، أكثر مما تفصح عن حقيقة هذه الأسئلة، ومن هنا يأتي ويتشكل خلود معنى الأسطورة. فما يتضمنه. نأخذ منه، ونكتب على ضوئه ما نبتغي. وتظهر جمالية الأسطورة الخالدة، في ذاكرتها الثرة، في فاعلية مخيالها الخصب. ومن هنا تنبع أهمية الأسطورة، على صعيد حركية المخيال الذي اعتمدته في سرد حقيقة الكون والإنسان وغير ذلك، على طريقها. ولعل الدين هو أول من وظّف هذه الفاعلية ـ من خلال ممثليه ـ في تأكيد حضوره وربما تم إبعاد الأسطورة، وذمها، لا لأنها ليست صاحبة هذه الفاعلية المخيالية، وانما لأن الرأسمال المتداول والممهور بختم

الدين هو في جوهره على الأغب اسطوري وهذه حقيقة أخرى، لم ينتبه إليها إلا قليلاً، وبشكل محدود[1].

ولعل الايديولوجيات في حراكها المديني العقائدي، أوالفلسفي، أو الأدبي.. الخ، لعبت الدور الأكبر في تفريغ الأسطورة من حيويتها، على صعيد جماليتها، وقبلها، على صعيد دلالتها، وأهميتها فأن نقرأ عن حضارات تثير فينا الاعجاب، منذ آلاف السنين، في بلاد ما بين النهرين، ومصر وبلاد الشام.. الخ تضمنتها النصوص الأسطورية،ليس من المعقول بعد ذلك أن نسفّه الوعي الأسطوري. أو نمارس صمتاً تجاهها، وتصميتاً لحقيقتها، وهي تشكل فينا الكثير من أنماط القناعات اليومية، لا بل وتتسرب إلى سلوكياتنا وتصوراتنا اللحظية هنا وهناك حتى دون وعينا وبطرق مختلفة، من هنا، فإن قراءة الأسطورة وفق ما هو مألوف متداول، لا تنتج قراءة واعية. الأسطورة ما تزال تقف على مبعدة عنا، إن قراءة اختلافيةٍ لا ائتلافية وخلافية كذلك، هي التي ستنبئ عن حقيتها، فالأسطورة إذاً ما تزال تنتظر قارئها.

---

(1) هناك محاولات جادة للدكتور (محمد اركون) في هذا المجال، وخاصة في مصدريه المذكورين - وان كانت تشكو من «وجود ثغرات منهجية فيها».

تصميت الجسد
في المجتمع العربي ـ الإسلامي

⪡ (إن الجسد غارق مباشرة في ميدان سياسي، فعلاقات السلطة تمارس تأثيراً مباشرة عليه، إنها تستثمره، توسمه، تروّضه، وتعذّبه، تفرض عليه أعمالاً، تلزمه باستعراضات، تتطلب منه إشارات) ـ «ميشيل فوكو» ـ

يدخل الجسد المكان، مميزاً إياه بحضوره، كما أنه يدخل الزمان، معرّفاً إياه بلحظة الدخول هذه.

يعني ذلك أن الجسد ليس كتلة وحجماً، وإنما هو شبكة مؤثرات ومؤشرات، كما أنه ليس علامة على ظهور فسحة زمنية تستدرجه إليها، بقدر ما يكون، هو نفسه واهباً لهذه الفسحة المنفتحة زمانيتها. ويعني ذلك أيضاً أن الجسد ليس فراغاً، حتى في طلعته / رؤيته الأولى، أو سكوناً حيادياً، وإنما هو ملاء، أو مسكون بعلامات تتلبسه، حتى قبل: جينالوجيته/ تكوينه، وقبل ظهوره، تكسبه قيمة معينة: اجتماعية / معيارية، وحركة وحراكاً، مستهدفين، لمنحهما توجهاً ما وبقاء وظيفيين معينين.

إننا بذلك لا نقرأ التاريخ، ونتقصى أخبارياته، من خلال الجسد فقط،

وإنما نتعرف على الجسد تاريخياً، أو (كرونولوجياً) «أي في تسلسل أحداثه التاريخية». فهو ليس كياناً معطى ثابتاً، واحداً، وإنما هو متنوع ومتحرك. ولكن ماذا يقدم لي/ لنا هذا الجسد، في سياقه التاريخي؟

بوسعنا القول إن الجسد، هو خارطة المجتمع، صورته، في تنوعه، لغته، في تعددية خطاباتها، حقيقته المركبة. (إن المجتمع دائماً تقريباً، هو الذي ينظر إلى نفسه، وينفعل من ذاته، ويفعل فيها، بواسطة الجسد الذي يقدم له ويسمح هو بولادته، ونموه، وثقافته، وبقائه، وتفتحه)[1]

لكن حقيقة الجسد، لا تكمن في كونه كتاباً مفتوحاً، يمكن كشف اجتماعيته، ومجتمعيته، دون تمعن، ودون عملية سبر ميكروسكوبية واعية، وإنما هي حقيقة تضاريسية، تتطلب رؤية شمولية، نافذة، قادرة على التحليل والتركيب. فهناك قوىً في الجسد تتفتح، وأخرى تتغلق، وبين هاتين القوتين قوى أخرى تعيش وضعيات ومسارات متنوعة ومختلفة، فقد تكون منفتحة ظاهرياً، وتنغلق داخلياً، أو العكس، أو قد تكون منغلقة ظاهرياً، والعكس صحيح، ولذلك توجد درجات، وحراك غير مقروء بدقة لعمل هذه القوى وليس هذا الحراك في شموله، ميكانيكياً، يمكن التحكم فيه، أو تتبُّعه في مسار عمل الجسد، وإنما يشير إلى حركية المجتمع في بنيانه الاجتماعي، وكذلك فإن هذا الحراك، يتجلى بكونه لوحة المجتمع بكل تناقصاته. إننا في الوقت الذي نهتم فيه بحراك الجسد، يكون سعينا، هو كيفية إظهاره لنشاطاته، وتفاعله معها، ورد فعله تجاه الخارج. وكذلك، فإننا لا نهدف من وراء هذا الاهتمام إثارة الجسد، وإنما نهدف إلى فتح ملفه ولعل هذا الملف كامن في حقيقة التستر عليه. فهو ـ إذا أردنا الدقة ـ الحقيقة الأكثر دقة عن المجتمع. وهذه الحقيقة تتمظهر في تلك الفاعليات الاجتماسية، والثقافية التي تتوزع فيه،

---

(1) برنار، ميشيل: الجسد ـ ترجمة: ابراهيم خوري ـ منشورات وزارة الثقافة السورية. دمشق ـ 1983 ـ ص /213/

وتمارس تأثيرها، وتتطلب منه ردود فعل معينة. فهو القوة المباشرة، التي يتم السعي إلى امتلاكها، أو تعطيلها، أو توظيفها لأغراض شتى.

فالجسد لم يكن في يوم ما، عالماً معزولاً، وكياناً مهملاً. بل كان في سياقه التاريخي، الإطار الأكثر بروزاً وسطوعاً، من قبل القوى الموجودة في المجتمع، تلك التي حاولت التأثير فيه، بشكل ما، أو بآخر.

فهو المادة الواعية والحاسة، الأكثر استعداداً على التفاعل مع المؤثرات الخارجية. وهو أيضاً، المسار الذي تكون نهايته (العقل)، أو بدايته. إذ ليست الغاية من الجسد في مفهومه المكاني ـ الفيزيائي، هي بث قوى فيه، تختبر مدى قوته، أو مدى تحمله لضغوط معينة، وإنما الغاية ما يخفيه هذا الجسد، فعن طريقه يمكن تحريف مساره، تشويه معالم حامله، أو امتلاك الطاقة المخزونة فيه، أي طاقة العقل...

ولذلك فإن ما يجب ذكره، هو أن كل تلك الممارسات التي قصدته، والتي تضمنت وسائل تعذيب، وكذلك وسائل ترفيه وإنعاش، هي بقصد إغواء صاحبه.

وكذلك فإن الجسد الذي نعيش من خلاله، ونتمظهر به، هو صدفتنا التي نحمي بها حقيقة ما نؤمن به، أو معتقداتنا، أو قناعاتنا. وكذلك ـ أيضاً ـ هو هذه الحقيقة المركبة باستمرار، حقيقة ما نظهره، لأن هناك قوة ممأسسة، تتطلب ذلك، تخطط لذلك، وحقيقة ما نخفيه خوفاً، أو إكرهاً، أو استبدادية، وفي الحالات الثلاث، المعنى المقصود هو واحد، أي تصميت الجسد. وتصميت الجسد، هو إشارة إلى كل تلك الممنوعات والمحظورات الاجتماعية والدينية والثقافية، التي ترسبت، وتموضعت، وحجر عليها في أعماقه، ونمت وتتم مراقبتها ومعاقبتها، وتهديد ما ومن يحاول صحوها، بشكل ما، في المجتمع. ولعل حقيقة تصميت الجسد في المجتمع العربي ـ الإسلامي، هي من كبرى الحقائق التي يجري حظر تداولها، أو ـ حتى ـ محاولة الإشارة إليها، لأنها في «حقيقتها» تنسف كل ما هو متداول

اجتماسياً، بشكله السائد.

ترى ما هي الوسائل والطرق المعتمدة، التي يتم من خلالها تصميت الجسد في المجتمع العربي ـ الإسلامي؟

الميراث المصمِت للجسد:

الميراث هو كل ما يجعل الجسد في حالة مراقبة مستمرة، هو كل ما يجعله مسكوناً باللعنة والفساد والفسق. ثم يأتي هو من خلال مشروعية حضوره المشرعنة، ليتدخل بالعنف (المقدس) والمبارك، في حركاته، حيث يبدأ بترويضه، أو بضبطه، بالشكل الذي يرفعه، أو ينزله، إلى مستوى المرغوب فيه، أو مستوى كما يجب أن يكون. والميراث أقوال وأفعال، وكل منهما تكمل وتوضح وتساند الأخرى. فالقول حكم صادر بشكل ما، بحيث يكتسب أرضية جماعية أو مجتمعية معينة إنه بذلك يشكل ويجسد طقساً، احتفالاً تأديبياً بهدف المحافظة على نظام معين وطقوسية تديم وتنير هذا النظام نفسه. وهذا القول في أصله، يعبر عن حركية اجتماعية، حيث تُجسّد في إطار لغة، اكتسبت مصداقية صيرورة، ومنعة أخلاقية محافَظ عليها، ضمن إطار قانون، أو مشرع يشر عن لها.

والفعل هو يد القول الضاربة والحارسة، عيناه الحارسة والفارسة، قوته اليقظة والمؤثرة والثابتة. وبذلك لا يكون الميراث سوى اختزال لثقافة ما في مجموعها العام، أي بعثرتها، وانتقاء ما يتناسب مع ما يعتبر نفسه تراثا، بل التراث كله ماضياً وحاضراً، ويرتقي إلى مستوى الثقافة المداومة والمقاومة، فدوامها هنا يرتبط بالفاعلية المبثوثة فيه، لأنه يعتبر هنا السلطةَ المرجعية على صعيد الثقافة المعلّمة والمقاومة، كمفهومٍ، يرتبط بعنصر الكفاحية الافتخارية فيه. فهو في الوقت الذي يظهر وحيداً، يقمع سواه.

يدخل الجسد الميراث طائعاً مطواعاً طيعاً سالماً مستسلماً مسالماً، لأنه أُرغم على ذلك. إن الجسد الذي يُسمى بالجسد الميراثي، الجسد الذي يفرض

الميراث بكل جموده ولا تاريخيته غالباً، إرثه المروّض لكل حضور إنساني فيه. يتحول الجسد إلى فراغ، يملأه الميراث وفق نصوصه الجاهزة إنه فراغ موجه، وهو في حقيقته ليس فراغاً، إنما هكذا فرض عليه هذا الفراغ، كي يتسنى لهذا الميراث أن يثبت فيه باستمرار أوامره، يوزع في منحنياته وامتداداته وتقلصاته تعليماته، يقتلع ما لا يتناسب ونواهيه، ويحافظ على ما يعبر عن هذه (النواهي) يصبح التصميت بالغاً ذروته هنا، كون الجسد يتم حصاره ومحاصرته كاملاً.

تتم طوطمته: تثبيته وتمييزه في الزمان المجمَّد، وتبويته (من التابو): عزله عن التاريخ وتلغيمه بالمحرمات. وما دام الجسد يصبح نصاً، فهو هنا نص محرم، ثابت، مقولب، فيصدر عليه حكم مبرم، لا تراجع عنه. وتوجد بالمقابل تفسيرات حول هذا النص، إنها تفسيرات تدخل في عداد / ملاك هذا النص، في عداد ما قيل عنه، بدعوى تحريمه، وهي تفسيرات تعمّق من قيمة هذا التحريم، ولا تسعى إلى تجاوزه / اختراقه. وبذلك تكون القراءات ــ إذ وجدت ـ موجّهة، عن طريق قوى ؟ هنا وهناك، قوى اجتماعية، تبارك كل تفسير، يشرعن لهذا التحريم، وتمنع كل تأويل يتجاوز نطاق المحدود، نطاق التفسير. فالميراث المصمِت كامل في قواه، كلياني في هيمنته وسطوته وهذا الميراث المصمت للجسد، لم يظهر دفعة واحدة، ولم ينشأ عفو الخاطر. فلقد كان هناك رافد يغذيه، بل أكثر من رافد يموّله ويدعمه وينميه. فالجسد الذي وجد نفسه محاطاً بكل هذه التحريمات ليس أحادي التكوين والثقافة. وليس خارجاً من التاريخ، إننا نستطيع أن نقرأ فيه تاريخ تصميته. وحراكه الاجتماعي لقد جاء التصميت الجسدي، إعلاناً عن تاريخ، لم يعد يسمح له، بإظهار جسديّته (غرائزه ونزواته) دون أن يكون هناك رقيب وحسيب فهذا الجسد الذي كان يحاكي الطبيعة في انفجار قدراته وطاقاته، حُجر عليه وفُرض عليه لاحقاً، كل ما من شأنه تغليفه وقمعه، ضمن دائرة ما اتفق عليه بالشرائع والقوانين.

وإذا كانت هذه الإجراءات جاءت لتعبر عن تاريخ غير مألوف للجسد،

وتعلن عن مرحلة جديدة عليه، حيث تم تمييزه عن عالم الحيوان في غرائزيَّته، واندفاع نزواته، وانتشار رغباته، وآثارها المتنوعة، أي تم ضبطه. إلا أنها ـ أي هذه الإجراءات ـ لم تستطيع إظهار هذه الضوابط بصيغتها التكاملية، بحيث تساوي بين كل الأجساد، ومن ناحية ثانية، تضع كل ما من شأنه المساواة فيما بينها!

فتاريخه الطويل /الكتابي/ بالدرجة الأولى، «فالتاريخ غير المكتوب لا نعرف عنه شيئاً، وليس سعينا في النهية البحث في هذا المجال». هو تاريخ خلخلة لبنيانه، على أكثر من صعيد:

1ـ **جهة المنع:** منع الإتيان بكل ما يلبي رغباته، دون تحديد لجوهره الاجتماعي.

2ـ **جهة الردع·** وهي ترتبط بالأولى، فهذا الجسد وضِعت له حدود عقاب، إذا تجاوزها.

3ـ **جهة القمع:** فالجسد تم تصميته بأكثر من وسيلة، بالقانون المكتوب، والعادات، والتعذيب المباشر. ولكن على أي شيء تم ويتم تصميت الجسد؟

1ـ **جهة الشهوة والرغبة الغريزية:** وفي ذاك نزلت آيات، وقيلت أحاديث نبوية، وكتب نصوص فقهية.

2ـ **جهة النفاق والوشاية:** وحول ذلك توجد آيات وأحاديث ونصوص فقهية.

3ـ **جهة معاداة السلطة:** وهذه هي النقطة الأساسية في موضوعنا. فالعقوبات التي فصّلت، أو طبقت على الجسد،كثيرةٍ ومتنوعة، تتراوح بين التأثير فيه (ضربه) بأشكال عدة، وإفنائه كلياً بشكل ما والذي يهمنا هنا، هو إلى أي مدى تم التأثير في الجسد، وما هي الوسائل والطرق المعتمدة في ذلك؟

إن أهم نقطة يجب التأكيد عليها، هي أن هـذا الجسـد هـو دائمـا، إمـا حـامل لقـوة مشـرعنة، أو لقـوة مرفوضـة أو مقموعـة. والتعبـير عـن الحضـور الجسدي يتم بأشكال عدة، من وراء هذا العنف والقمع التصميتيين!

ما الذي يقف وراء هذا التصميت الجسدي:

تقدم لنا نصـوص الأسـاطير، والنصـوص الدينيـة، حقيقـة واحـدة، وإن كانت النظرة مختلفة من نص لآخر، أو من دين لآخـر، بشـكل عـام تقريبـا، ولكنها تتفق على صيغة واحدة، وهي أن الجسـد زائـل، فهـو مـادة، والمـادة تتحول، وآنيَّةٌ في تركيبها، والمادة هذه تحركها روح، وهذه الروح مؤقتـة، أي لا تدوم فيها. والجسد ـ بما أنه مادة ـ فاسدة فهو مكون من خلائـط تحركـه، وتؤثر فيه، هي دنيوية. بخـلاف الـروح الـتي هـي نقيض المـادة، نورانيـة، طاهرة، لا تموت، حتى إذا فارقت الجسد. فهي تجد لها مستقراً خارجه.

وهي إذا تعرضت لعذاب ما، فسبب ذلك، أنها خضعت لسلطة الجسـد ونست حقيقتها النورانية. أليس بنو آدم مـن تـراب. والـتراب أليـس فاسـداً، لأنه لا يستقر على حال واحدة؟ ولذلك ـ أي بخلاف الجسد الترابي ـ أليست الروح من الله، من الإله؟ إنها نفخة إلهية. وهذا يعني أن هـذه الـروح أمانـة علوية، إلهية، وهبت للجسد، أو أودعت فيـه. ويجـب إذاً الحفـاظ عليهـا، والدفاع عنها. حتى ينال صاحبها، حاملها، ثواباً فحقيقة الإنسان، هي أنه ـ خلفة الله على الأرض ـ من خلال هذه الرابطة الإلهيـة، أو الوديعـة. فعليـه إذاً، أن يظل يقظاً، لأن شفاهية الـروح، وحساسـيتها، تتـأثران بسـرعة، بمـا حولها، من مؤثرات الجسد الفتاكة. وبقـدر مـا يتـم إهمـال هـذه الأمانـة، أو الحاقها بالجسد، يكون العذاب أكبر وأكثر ترويعاً وفظاعة.

وهذه الحقيقة، هي التي استلمها من اعتبروا أنفسهم و(أولي الأمـر)، أي حقيقة كون الجسد حاملاً للأمانة الإلهية، وأن كل ما يسيء إلى هذه الـروح، يُحاسَب عليه صاحبه، وتكون درجة العقاب متناسبة والجرم الـذي ارتكبـه، أو الخطأ الذي وقع فيه، أو السيئة، أو المعصيـة الـتي اصطادتـه في شـباكها.

ولكن ما لوحظ ويلاحظ هو أن هؤلاء أنفسهم، يحملون أرواحاً، ويتمظهرون في أجساد، أي أنهم «بشر» أيضاً، ولذلك، تتجسد السلطة هنا لا باعتبارها «مفوضية إلهية» وإنما ممارسة بشرية كذلك وباسم هذا التفويض الإلهي الذي وهبوه ومنحوه لأنفسهم، رفعوا أجسادهم إلى مستوى التقديس «أي فوق الشبهات»، وجاءت ممارساتهم في إصدار الأوامر، وتمثيل الله، مقدسة، لا يمكن الطعن فيها.

وشكلت العقوبة المنزَّلة بحق الجسد مباركَة له، وتطهيراً للروح من أوثان وأدران حامله، وفي الوقت نفسه، مسؤولية مشرعنة، من خلال ممثليها، فوق أي تقييم وتقويم، لأنها هي التي تقوّم وتقيّم، ومن ناحية ثانية، لم تضع الجسد كحقيقة فيزيائية / مادية، في خانة واحدة ـ بل صرنا نقرأ عن أجساد ملعونة، وأخرى مذمومة، وثالثة مكروهة، ورابعة مقدسة ومباركة، وخامسة مسكونة دائماً بالموبقات والآثام.. الخ ولكن هذا التصنيف الجسدي، أو هذا الترقيم للأجساد، لا ينعزل عن تكوينه وبنيانه الإجتماعيين فباسم هذا الحق الممثِل، والسلطة الممتلكة، من خلال أجساد معينة، توزعت وتموضعت حقائق اجتماعية، وصيغت قوانين ودساتير وتشريعات، من خلال هذا التوزيع والتموضع، ووجدت نصوص، في تنويعاتها الإلهية والنبوية والفقهية.. الخ تتحرك حسب حركة القوى الاجتماعية المهيمنة والمضادة لها فما هو متسلط ومهيمن، بمظهر الجسد من خلاله، بوصفه مسكوناً بالقداسة في بُعدها الديني، أو المشرعن، أو بالطهرانية والعفة وحسن السلوك، في بُعده الدنيوي. وما هو مضاد له، مهما كانت أسبابه، ودوافعه، يتمظهر الجسد من خلاله، بوصفه مسكوناً بالفجور، أو بقوى الشر والعدوان والإثم... الخ.. لكن في الحالتين، يظل الجسد هو المُظهر للروح، وتظل الروح كذلك موضوعة فيه، ومحمولة به.. وليس هناك ثمة إمكانية، لتصور روح ما، أو قوة ما بدون تجسيد، مهما وأنّا كانت حدودها.

فالروح تكمن وظيفتها المستمرة ـ كما هو مطلوب منها ـ في صيغتها التيولوجية، في تطهير الجسد، أو الارتقاء به، وإضاءته من الداخل،

بحيث يظل باستمرار موضوعاً لها، ومشغولاً بحضورها النوراني. وفي صيغتها الدنيوية، كذلك، تظل وظيفتها الكبرى، من خلال فاعلية الإرادة، وهذه تمتح أبعادها، من وضعيتها الاجتماعية، أو من حراكها الاجتماسي: إبقاء الجسد مسكوناً، بما يكفل له قيمة يُحسد عليها مجتمعياً، وتحقيق رأسمال معنوي وجعله يتراكم، عبر أفعال متتالية يثاب عليها مجتمعياً، مِن قبل مَن يتعامل معهم، أو يحتك بهم، أو يتصل بهم وهذا يعني أن الإطار التيولوجي الذي يوضع فيه الجسد، عبر الروح، ليس سوى نسخة مقلوبة، وإن تمت عملية القولبة والقلب هذه، وفُهمَت حتى الآن، من قبل الكثيرين، على أنها الصورة الصحيحة والوحيدة في الكون، هي نسخة مقلوبة لحقيقة الروح في حراكها الاجتماعي. فالروح هي مرآة الجسد، تلك المرآة التي يرى عبرها وفيها الجسد صورته باستمرار، وهي المرآة التي يصنعها الآخرون، بشكل ما، أو بآخر.

وكذلك، فإن التصميت يظل مرهوناً بحضور الجسد دائماً، وليست النصوص القرآنية، سوى التعبير عن هذه الحقيقة. فسواء جاء هذا التصميت لفاعليات جسدية معينة، بشكل فردي، في حالات الزهد والتنسك مثلاً، أو بشكل اجتماعي، مجتمعي، سلطوي، فإن الغاية المرتجاة تظل معنونة لقصدية هذا الجسد الواعية لأن الغاية المصورة، هي أن يحقق الجسد عافيته المنشودة، وطموحه الجسدي، بعد فترة التصميت هذه وليست أجساد الصالحين والطالحين، سوى الترجمان الأمثل والأفصح على وجود حقيقة كهذه.

فالمراتب التي يحتلها هؤلاء في الجنة، وفي الجحيم، تتعلق بالمقاومة التي كانت تبذلها أرواحهم، من داخل أجسادهم. والجسد الجنائني، هو تجسيد حي وكامل للروح في مثاليتها الأقصى، وفي تجلي طهرانيتها، وتعاليها على جسدها في ماديته، وآنيته، والجسد الجحيمي، هو تجسيد حي أيضاً وكامل للروح، التي أخضعت لشهواته ونزواته، وتدميريته، وليست النار التي يحترق بها، سوى إعادة للروح إلى حقيقتها الطهرانية، بتطهيرها من ربقة

الجسد والبعد الاجتماعي والسياسي لهذه الحقيقة، يتجلى في إلحاحه على أهمية ما يقدمه الإنسان من نفسه، من روحه المنفتحة، من خلاله، ومن طهرانيتها، عبر تصديها لذاتية الجسد، ولسجنه، وتجاوزها لصفته، وهي تُعطي أو تمنح للآخرين، ما يهيئها، لكي تكون نموذجاً يحتذى في الجود، أو مثالاً في المجاهدة النفسية والتضحية ولكن على أية قاعدة يتم كل ذلك؟ على قاعدة العلاقات الاجتماعية. فالجسد هو تاريخ الروح، وهذه الروح، لا تُفهم إلا عبر عيانيَّتها، ومحسوسيَّتها، وانبناء قواها، في الجسد، إنها روح في صيغتها الإنسانية، تلك التي تكتب نصها في ومن داخل الجسد، وعبر تمظهره اجتماسياً.

ويتجلى التصميت لسان حال ما هو ممارَس في صيغته السلطوية، وذلك بترويض الجسد،وقولبة قواه عبر أجساد أخرى، مُنحت شرعية حضور مُمَأْسسة، وسلطة تقود وهيمنة مدسترة.

في المجتمع العربي ـ الإسلامي، ينفتح الجسد، شاء أم أبى، طواعية، أم كراهية، للقوى التي تنتظره، كي تمارس فيه حضورها. وليست كلمة الحضور التي طرحناها للتداول في هذا النص الفكري إلا تعبيراً عن شمولية الامتلاك، وشمولية التوجيه لطاقات الجسد. وللغة التي تنتظره، لتحيله إلى لسان ينطق بها، وفق الوضع التي تتمظهر فيه وعليه بحيث يكون التعبير وارداً على لسان مبثوث فيه، يوجهه تجاه الغاية المنتظرة اجتماعياً.

إنه الجسد / النص الذي ينتظر قراءة مجتمعه فيه، عبر قواه التي تحركه، أو عبر أماكن الهيمنة، وصناعة القوى المتداولة بأشكالها العديدة (ليست كلمة القوى هنا إشارة إلى البعد المادي المكشوف، وإنما، يقصد بها، كل ما من شأن إحداث تأثير في حركة الجسد العملية والذهنية، وتحويلها نحو ما هو مرغوب فيه اجتماسياً). في المجتمع العربي ـ الإسلامي، يدخل الجسد الفضاء المُعدُّ له، أو الذي ينفتح له وعليه، أو الإطار الذي طُهِّز له. ينخلع عن خاصيات عدة، في صيغته الفطرية. حيث تتم أَسْلَمته تمييزه عما عداه وتماتيزه

1ـ هناك اسم يحمله، أو يتحدد بخاصيته، الاسم هنا سلطة معرفية، ونظام مُبَرْمج.

2ـ ومع الاسم هناك طقوس عليه أن يتكيف معها، أو ينخرط فيها، أو يتلبس بها ليكون متمايزاً.

3ـ وهناك لغة منسّقة مبرمجة، وعلامات أخرى، تتعلق بجغرافية الجسد (كالختان) مثلاً، وأجواء يدخل فيها، أو يُفرض عليه الدخولُ فيها، ليظهر كامل الدين (الفرائض الخمس) مثلاً ومشاعر تُبثُّ فيه.... الخ

ثمة أجساد كثيرة تختلف عنه، تخالفه، من خلال طقوسها المختلفة / المخالفة، أو عقائدها. ولكنه يظل المتميز المميز بينها، فما يُبَثُّ فيه، وما ينقل إليه، هو إظهاره بمظهر الجسد الأكثر طهرانية وكمال دين.

ثمة حقيقة أخرى، تتعلق بتصميتيتّه، وهي أنه يصبح مدوَّنة السلطة، سلطة الدين التي تتمثّل في قوى حية اجتماسية، وهي مدوَّنة مقروءة، بسهولة، عبر علامات وطقوس منذ البداية.تحمل هذه المدونة ختم وظلال السلطة السائدة، بدون أن يكون هناك تغيير، أو إمكانية تغيير فيها أو عليها. فما يُكتب، لا يمكن، أو يستحيل فحوه، إلا بإنهاء الجسد نفسه كحقيقة اجتماعية حيث ينغلق الجسد، أو يُغلق عليها، وينغلق إلى الأبد فالجسد هنا، هو مسرح لعمليات السلطة، بشتى مراتبها الاجتماعية، ولكن المرتبة الأكثر حضوراً وتأثيراً، تكمن في القوى السائدة تلك التي تمتلك المشروعية الأولى، والمشرعنة في احتوائه. نعم، إن (جسد الإنسان هو المكان الوحيد الذي تتقاطع فيه وحوله علومه وممارساته كلها)[1].

فكل ما تم ويتم انتاجه، يكون الجسد بانتظاره، أو هو يكون بانتظار الجسد، من خلال هذه القوى، التي تكون في جوهرها، مركزية الحركة، كليانية

---

(1) صفدي، مطاع: الشرعية / المشروعية: مؤسسة الإنسان الانضباطي ـ مقال ضمن مجلة (الفكر العربي المعاصر) ـ العدد /76 ـ 77/1990 ـ ص/7/

البث، بحيث تكون لحاملها حصانة ومهابة ومكانة مقدسة ومجدة عليا ـ وبقدر ما تكون متمتعة بهذه الميّزات التوتاليتارية، تكون تهيئتها وقابليتها على ممارسة تصميت الأجساد الأخرى، بهدف ترويض القوى المضادة فيها لها، ممكنة أكثر، بل وأكثر سرعة ومهارة، وهي في ذلك تستفيد من كل ما يحفل به النص التاريخي من ألوان تركيع الجسد وحالات ترويضه وأشكال تصميتيه...

فعمليات سلخ فروة الرأس، أو سلخ الجلد حتى الموت، أو بتر أعضاء معينة، أو استعمال النار في حالات وبأشكال عدة (كَيْ، شوي، حرق جزئي، كلي... الخ) أو استعمال التعذيب بالصدمات الكهربائية، وغيرها، أو الإعدام شنقاً، أو رمياً بالرصاص، أو خنقاً في غرف الغاز، أو تذويب الجسد الخ تدخل ضمن تصميت الجسد.

ـ وكما قلنا سابقاً ـ فالنصوص الدينية قَّدمت صوراً كثيرة حول كيفية التمكن من الجسد، كما في (القرآن)، حين يصف صور العذاب في النار، أو في الجحيم، فهناك شوي الجلود المستمر، وتشريب ما هو محرق، وتوجد سلاسل ملتهبة متقّدة، وثياب من قطران مصهور، وغير ذلك من صور العذاب، التي استفاد منها ساديو الدين ومستغلُوه على مر العصور[1]. وكل هذه العمليات تهدف إلى اخضاع الجسد الدنيوي لسلطة (أولي الأمر)، لئلا يتعرض لعذاب كهذا.

عن أركيولوجيا الجسد المصَمت:

لا تهدف أركيولوجيا (علم الأحافير، أو الحفريات) الجسد المصَمت، إلى التنقيب فيه، باعتباره أثراً يتم أو يجري البحث في مكوناته، بقصد المعرفة فقط، وإنما، تهدف الأركيولوجيا، بصيغتها المدونة هنا، إلى التنقيب في الجسد، بقصد امتلاك ما فيه، امتلاك ما يحركه، أو السيطرة عليه، بعد إحداث تغيير فيه. فالأركيولوجيا في حقيقتها كعلم، تنقّب عن ماض، من خلال التوغل في طبقاته، وهناك هيبة وخشوع، بل وتقدير كبير، لما يجري البحث فيه، بحذر بالغ، أما

---

(1) انظر حول ذلك كتاب «هادي العلوي»: من تاريخ التعذيب في الإسلام ـ منشورات مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ـ دون تاريخ نشر.

هنا، فالعملية تتم بالعكس، أي أن أركيولوجيا السلطة تسعى إلى نسف الجسد، بقصد تغيير معالمه، من أجل إحداث تحوّل عليه، وزحزحته من مكانه، ولكي يكون من وراء هذه العملية تحقيق مكسب سلطوي. أو قد تكون هذه الأركيولوجيا قائمة على بلورة أحكام معينة بخصوص الجسد، كتطويقه بالمحظورات، وتقييد حركاته بقيم أخلاقية معيارية معينة.

يرتقي الجسد هنا إلى مستوى هندسة المكان، حيث تتم دراسته، بقصد التمكن منه، يكشف عن طبيعته بقصد وضعه تحت مراقبة مستمرة، أو اصدار أحكام مباشرة، تجاه حركاته.

وتظهر مهارة التحكم بالجسد، من خلال تفكيكه، أو معرفة مواطن القوة والضعف، وكيف يتأثرو يؤثر وبِم يتأثر، من قبل السلطة الممثّلة في أشخاص معنيين مخولين بممارسة هذه السيطرة، بحيث يصبح الجسد بتاريخه واجتماعيته وفاعلياته المختلفة، مسكوناً بفاعلية هذه السيطرة وضابطيتها التأديبية، وكذلك رهبتها الدائمة في كل مكان، ويصبح الجسد الذي تحركه إرادة خاصة فيه، وتميزه من خلال الحرية الكامنة فيها، جسداً مصادراً من جسديته المميَّزة، معزولاً عن هذه الإرادة، مهيمناً عليه، بشكل ما، قليلاً أو كثيراً. وعندها لا يعود الجسد (جسد الآخر)، جسد (الـ هناك)، وإنما الجسد المعروف والمألوف، والائتلافي، جسد (الـ هنا)، في تبعيته طواعية أو كراهية، لما هو سائد. هكذا يصبح ويكون التأديب في صيغته السلطوية وفي انبنائه الطقسي والطقوسي المجتمعي، وسياقه التاريخي: خالقاً لأجساد، وفق شروط تقتضيها المصلحة العامة، وهي في حقيقتها المصلحة الخاصة (حتى الآن على الأقل) بجماعة، أو مجموعة، أو طبقة، أو علاقات اجتماعية متفاوتة في قيمتها ومرابتها، ومنتجاً لأجساد موجَّهة، ومحقّقاً ما تبتغيه السلطة الموجودة نعم، (إن اللحظة التاريخية للأنظمة التأديبية هي تلك التي ينشأ فيها فن للجسم البشري، لا يهدف فقط إلى زيادة مهاراته ولا إلى توطيد خضوعه، إنما إلى تكوين علاقة تجعله، في الإوالية ذاتها، أكثر طاعة بقدر ما يكون أكثر فائدة، والعكس بالعكس، وهكذا يصنع التأديب أجساداً «طيعة» فهو يفكك سلطة الجسد،

ويجعل منها «استعداداً» و «طاقة» يسعى إلى تنميتها)[1]. كما يقول «فوكو».

لكن هذا القول، الذي نقرأه، في بنيانه التقني، وفي صيغته الفوكوية، لا يمكن قبوله دون ضبط، دون «تأديب» ـ إن جاز التعبير ـ لاطلاقيته إذ يجب التمييز بين جسد وآخر، فالسلطة نفسها لا يمكن تصورها بدون تجسيد، وهذا يعني ضرورة التمييز بين أجساد وأخرى، وحتى التمييز بين أجساد داخل حلقة اجتماعية واحدة، لما لكل جسد من خصوصية معينة، وإن كان هناك مسار واحد نسبياً يجمعها مع بعضها بعضاً لأن السلطة أولاً لاتعيش خارج إطار التجسيد، ولأنها لا تكون فوق الأجساد، فهي إذاً ساكنة في أجساد يمكن تعيينها بصفاتها وعلاماتها الفارقة، وتبيان مميزاتها الاجتماعية ثانياً.

وبالنسبة لموضوعنا، يمكن القول: إن حقيقة الجسد، لا تُفهم إلا وفق عدة منحنيات: تاريخية واجتماعية وسياسية وثقافية مختلفة... الخ.

يجب أن نعرف أولاً ـ كما نرى نحن طبعاً ـ أن الجسد تتوضح أبعاده، ويتمظهر في فاعلياته المختلفة، وفي شروط تحققه الاجتماعي، بلغة ذكورية، فالإطار البطريركي لحقيقة الجسد لا تُهمل هنا. وأن هذا الجسد، لا تتم مقاربته من خلال هذا المنطق، أي عزل جسد الرجل عن جسد المرأة، أو بالعكس، إنما تبيان إلى أي مدى تلعب العلاقات الاجتماعية في رسم صورة الجسد، في سياقها التاريخي ثانياً.

ولابد من الإفصاح عن حقيقة ثالثة، هنا، وهي أننا سنبتعد عن استعمال مفهوم (ايديولوجيا الرجولة) في صيغتِهِ المجردة، واللااجتماعية، هذا المفهوم الذي نقرأه هنا وهناك. وكأن الرجل هو الذي يمارس التسلط. ويشكل أداة السلطة، جسدها المتسلط، والمرأة يُمارس فيها هذا العنف، وتشكل موضوع السلطة. نعم، هناك حضور للمرأة، لجسدها، تحديداً في انسيابيته السلبية،

---

(1) نقلاً عن: اوبير دريفوس ـ بول رابينوف: ميشيل فوكو «مسيرة فلسفية» ـ ترجمة: جورج أبي صالح ـ مراجعة وشروحات: مطاع صفدي ـ إنتاج ومنشورات مركز الإنماء القومي ـ بيروت ـ دون ذكر تاريخ النشر ـ ص/139/

من خلال النصوص التي تتضمنه، مقابل خشونة وصلابة جسد الرجل وإيجابيته ولكن المسألة تتجاوز هذا الفصل المزعوم، والإجراء المختلف، فكلاهما (الرجل والمرأة) داخلان في مخرطة السلطة، وكلا جسديهما، يشكلان موضوعاً مباشراً لها وإذا كان جسد المرأة يشكل المسرح الأكثر حيوية، وتراجيدية كذلك، للسلطة في مفاهيمها المختلفة، فهذا يعود إلى بنية النظام نفسه، والى طبيعة العلاقات الاجتماعية والانتاجية المختلفة، وتظل الإيديولوجيا في سياقها التسلطي السائد، وفي طقوسيتها المتوارثة، حيث ترتبط (انتاجاً) وتداولاً وتوزيعاً، بالرجل، دور ملموس، في (تقعيد المفاهيم، وتأويل العلاقات الاجتماعية، وتقييمها حيث ينال التصميت في تأديبيته القامعة، من جسد المرأة، أكثر ممّا يناله من جسد الرجل، نظراً لوجود حرية (شكلية) يتمتع بها الرجل. ولكنه في الحقيقة، كائن مسكون بقمع السلطة، المبعثر لقوى جسده. بداية يتوجه فعل التصميت نحو جسد المرأة، كونها مفتاح الخطيئة من وجهة نظره ورغم أن تاريخ الكون هو أمومي (متريركي) بداية، إلا أنه في حقيقته المدونة اسلامياً، بطريركي، وبدلاً من أن يدشن هذا التاريخ من خلال المرأة، لأنها هي التي كانت أداة المعرفة الانسانية، إذ ليست الشجرة المحرمة، سوى اشارة إلى بداية التاريخ البشري للعالم، أو بداية المعرفة. نعم لقد كانت هي المكتشفة، ولكنها أصبحت في الحقيقة المتداولة حتى الآن، في النصوص الدينية، ومن بينها الاسلامية، المتهّمة والمذنبة. وأصبحت ملحقة بالرجل، تعيش على هامش نصه، مثلما خلقت حواء من ضلع آدم. حيث أَسقطَ عليها الرجل كل إخفاقاته، واحتفظ بتلك الانتصارات التي حققها، بدلاً من كل ذلك، إذا به يحاصرها بالتهم، ويبث في جسدها، كل ما من شأنه إظهارها منبعاً للفجور والخراب والشرور.

وكأنه لم يستطيع استيعاب حقيقة الكون، في صيغته الأنوثية، أو حقيقة الإنسان في تتابعه، أو تناسله، من خلال جسد المرأة، لأن الجنس الذي يرادف في معناه التكاثر والتناسل، والمرأة هي موضوع الخصوبة في الحياة، إذا به يمنح وجوده سلطة كونية، ومشروعية هيمنة.

وكأن السيطرة هنا، في إطارها الرجولي، الاسطوري، الديني، جردت المرأة من كل قوة وفاعلية حياة فقد ارتبطت بالرجولة، بقدرته على الإخصاب، بصلابته، وهو يظهر متسلطاً، وتظهر المرأة في إطارها الأنثوي، الاسطوري، فالديني، انسيابيةّ، قابلة للعطب وللامتلاك بسهولة.

نعم، لقد صمت الرجل عما في نفسه / جسده، من شهوات وغرائز وعنف. وأوَّل جسد المرأة تأويلاً يتناسب ونظرته إليها، باعتبارها مصدر الشرور. فجاء التصميت انطلاقاً من هذه الدونية المعطاة لها.

فـ (عشتار) التي تعني (عيش الأرض) في أساطير ما بين النهرين، ومعادلاتها في الاساطير الأخرى، خارج حدود المنطقة، هي التي مهدت للعمران، لكنها أُلحقت بالرجل، وفي النصوص الدينية تظهر المرأة هي المسكونة بالحياة، ولكنها في محصلتها تصبح مقوَّمة من قبل الرجل: (وفي الاصطلاح المعاصر، ينظم التقسيم الرئيسي للميزة الخلقية في اتجاه الإيجابية أوالاعتداء هو الذكر) و «السلبية هي الانثى» وتنظم كل المميزات «الطبيعة» الأخرى وبكثير من الحذق لتتلاءم مع ما سبق. وينظر إلى «الاعتدائية» على أنها ميزة الطبقة السائدة، وفي هذه الحالة من الطبيعي أن تكون الليونة وسهولة الانقياد والصفة المقابلة، صفة الطبقة المسودة)[1].

وفي النصوص الفرويدية، نجد كل ما هو مقعر، وكل ذي فتحة، أو كل حفرة، ما شابه، مشيراً إلى الجهاز التناسلي لدى المرأة، ولا يخفى هنا، كيف أن طبيعة الكبت تتطلب وجود بؤرة عميقة تعتمل فيها، ترتبط مباشرة بأعماق المرأة. وفي نصوص نقدية كثيرة عربية، قصصية ونقدية، يطالعنا الغرب في صورة المرأة، والشرق في صورة الرجل، حيث تبدو المرأة جسداً عنفوانياً، ينضح شهوة وفجوراً وانحطاط أخلاق ولذلك ليس غريباً أن يطالعنا هذا الجسد، على أنه نص كتبه الرجل، وأغلق عليه، للوهلة الأولى، ولكنه وراء هذه العملية تمارس

---

(1) الخماش، د. سلوى: المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف ـ دار الحقيقة ـ بيروت ـ ط3 ـ 1981 ـ ص/20/

السلطة، بكل تجلياتها هيمنتها وسيطرتها، فتعطيل المجتمع في سياقه الأنوثي، ليس سوى لعبة استراتيجية بعيدة المدى، مفتوحة، لأنه من خلال هذه العملية، يكون بوسع هذه السلطة في بنيها التآمرية، أو التسلطية، أو الاستبدادية، أو القمعية... الخ. التمكن في الواقع، والنجاح أكثر في تحقيق أهدافها فجسد المرأة في تراثيته، مخيف، ويستوجب الحذر منه، أو الاحتراس. كما في قول شاعر ألف ليلة وليلة:

إن النساء وإن ادعين العفة رحم تقلبها النسور الحوَّم

في الليل عند سرها وحديثها وغداً لغيرك ساقها والمعصم

كالخان تسكنه وتصبح راحلاً فيحل بعدك فيه من لا يعلم[(1)].

وتعتبر ليالي ألف ليلة وليلة، من أكثر الأمثلة تجسيداً للدونية المعطاءة للمرأة، وكيف يُصمَت جسدها، وليس التصميت سوى الغاء كيانها كامرأة فهي سلعة قابلة للتداول. وهي أيضاً متعة لمن يرغب، وهي سلوى لمن يحب، إنها بهذا التداول تفقد جسديتها في وعيها، في حضورها الإنساني، لأن سلعنة الجسد، لا تعني سوى حقيقة واحدة، هي اسكات حقيقته الانسانية، توقيف حركته، تصميته من الداخل، وتحريكه، كما يرغب المشتري، أو المالك، أو المسيطر عليه وهذا يعني أن حقيقة الجسد، في ليالي ألف ليلة وليلة، هي أنه:

ـ مسكون باللعنات، بالفجور، كما في معظم حكايات ألف ليلة وليلة، فالمرأة هي بدر البدور، وجميلة وفاتنة، ومثيرة، وخدّاعة في النهاية، وشهوانية على لسان الراوي، عن مجتمع عربي سلامي كما في (حكاية تتضمن داء غلبة الشهوة في النساء ودواءها) التي قبلت في الليلة (378)[(2)].

ومسكون بالخبث، واستنطاق «شهرزاد» حيث تتكلم عن بنات جنسها،

---

(1) ألف ليلة وليلة ـ طبعة دار العودة ـ بيروت ـ الجزء الأول ـ ص/509/.

(2) انظر الجزء الثاني من (ألف ليلة وليلة) ـ الطبعة المذكورة ـ خ/766-767/ وانظر التحليل الجميل، رغم شكلانيته، المُبَنْيَنَةِ «مصطفى الكيلاني» لهذه الحكاية، في مجلة (الفكر العربي المعاصر) ـ العدد المذكور ـ ص/95-99/.

وسَلْعنتهن، يعبر من ناحية، عن عمليـة الاسـتحواء عليهـا، وإشـارة إلى مكـر المرأة وكيدها. فالنساء (كيدهن عظيم) كما جاء في القـرآن، مـن ناحيـة ثانيـة. و«شهرزاد» قهرت «شهرياراً» وهذا القهـر يعـبر عـن دهـائهن، وهـذا يتطلـب مراقبتهـن أكـثر مـن ناحيـة ثالثـة. حيـث تكـون هـذه المراقبـة، مـن خـلال «تصميت» الجسد الأنثوي، بتقييده، من خلال الرجـل نفسـه. ولم يـأت هـذا التصميت، إلا انطلاقاً من تجارب، تروى مضامينهـا، بـل وتفصيلاتهـا علـى لسان الرجـل، حيـث تظهـر المـرأة صاحبـة (البـلاوي)، ويكـون الرجـل هـو الضحية، والمخدوع[1].

وبذلك يكون (تأميم) هـذا الجسـد، هـو الخطـوة الأولى للتمكـن منـه، والتصرف به. كما في حال الرسم مثلاً. إن الغاية الأساسية من فكرة تحريـم رسم الكائنات الحية، حيث يكون الانسان في مقدمتهـا، هـي إبعـاد فكـرة التجسيم أو التجسيد عـن الأذهـان... وبشـكل آخـر، عـدم إشـغال الذهـن بالحضور الجسدي، هكذا يظهر مفعول التحريم للرسـم فالتفكـير بالجسـد، هو بحث في خصوصيته، هو التنقيب في مجاهيله. يظهر الجسد إذاً سـلطة هائلة على الذهن. ويؤكد هذا التحريم على أن الموجود فقط، هو ما يتجـاوز هذا الجسد، أي الروح فقط. والتعويض هنا، هـو اشـغال الذهـن برسـم مـا يتجاوز التجسيد، أي رسم النباتات مثلاً، حيث ترتبط علـى صعيـد الرمـز بالتجدد، أو التفنن في الكتابة، حيث تدخل الكتابة (الكتابـة العربيـة) في خدمة التطهير الجسدي، وتصعيـد ماديتـه باتجـاه الرّوْحَنَـةِ إن مـا يمكـن قوله، في صياغة نظرية، أو من خلال إطار نظري، نسـعى إلى بنائـه هنـا، هو أن الرسم، رسم ما يخالف الجسد، أو التجسيد، يشكل حيلـة بارعـة، أراد لها الدين الاسلامي، أن تكون هي الأساس لدى الفنان المسلم لكن مـا

---

(1) انظر حول ذلك فصل «بلاغة الجماع» في: الاسم العربي الجريح ـ لـ (عبد الكبير الخطيبـي) ـ دار العودة ـ بيروت ـ ط1ـ 1980 ـ ص/99-121/
و: خير الزاد من حكايات شهرزاد «دراسـة فـي مجتمـع ألـف ليلـة وليلـة» ـ لـ «بـو علـي ياسين» ـ دار الحوار ـ اللاذقية ـ سوريا ـ ط1 ـ 1986 ـ ص/57 ـ 65/.

نطرحه هنا، يتجاوز ظاهر هذه الفكرة، أي أن تصميت الجسد لا يتم من خلال اللجوء إلى تفكيكه، أو بعثرة قواه، عبر شبكة من الدلالات المبثوثة في أبنية، أو هندسة معمارية فنية كتابية، وكذلك في صور تمثل الطبيعة في مشاهد ومناظر معينة، أي تتضمن بناتات معينة، فنحن نقرأ ونرى ماوراء هذه الكتابة والنباتات، بل وداخلها، في ثنياتها، صورة الجسد الشفافة، وهي تمارس حضورها بكل معنى الكلمة.

فمن خلال اهتمام الفنان المسلم، بالفن الكتابي، أو رسم النباتات، للتحايل على الجسد، وتمويت سلطته أو مصادرة قواه الشهوانية، أي بعثرة ماديته، أو تطهيره من هيمنة الغرائز والشهوات. يبدو ــ نقول من باب التقريب والمقاربة، أو الاحتمال ــ أن صورة الجسد النشطة، الجسد وهو بكامل فاعليته، لم يفقد حضوره الدنيوي، داخل مخيلته، وإن بالغ صاحبه في اخفاء هذه الفاعلية، أو تغييبه داخل نص زخرفي فالجسد لا يتحول إلى كلمات موزعة، في إطار هندسي موحٍ، لتهذيب الجسد، وتصميته أكثر، أو في أطر تمثل صوراً نباتية، أو تظهر صوراً مخالفة لما هو عليه الواقع. بقدر ما يُلحق به الكلمات المزخرفة والصور المتخيّلة وبقدر ما يعلمنا التاريخ العربي الاسلامي، عن تصميت الجسد، وتغليفه بالقمع، أو تغييب حضوره. نرى هناك، أي ماوراء هذه الممارسة، أو الإعلام، تأكيداً على فاعلية الجسد، والاشتغال به، وكذلك عدم تجاوز حدوده. لقد كانت وجاءت الفكرة الدينية، تخدم أولئك الذين من مصلحتهم إخفاء حقيقة الجسد، في تجسيديته، وفي تفريغه من حقيقته المادية، لكي يمارسوا ثمئذ «هواياته الجسدية» وإلا فكيف يمكن لنا أن نفسّر وجود هذه الأعداد الهائلة من الجواري والإماء، أو قصور الحرملك، أو المحظيات، لدى أغلبية خلفاء وولاة الدولة العربية الاسلامية، ولاحقاً في المجتمعات العربية ــ الاسلامية، حيث يبدو الجسد الشهواني فاعلاً في أذهان الأغلبية؟

لنتقدم أكثر في توضيح صيغة ومعالم هذه النظرية. فنرى أن العلاقة بين هذه الأقاليم الثلاثة (الجنس ـ الدين ـ السلطة) علاقة قوية جداً إلى أبعد حد.

بحيث أن الإشارة إلى أي أقنوم، يؤدي إلى فضح أو كشف حقيقة الآخرين.

تُرى لماذا تكثف النصوص الدينية الاسلامية هجومها، على أي حديث عن الجنس، أو تذمُّه؟ ولماذا تحارب السلطة المسؤولة، مثل هذا الحديث الجنسي، أو ذاك؟ ولماذا يُضرب سور منيع، حول الدين، ويُطلب عدم الاقتراب منه؟ لقد قلنا سابقاً إن أي مفهوم، لا يمكن استيعابه، دون تجسيد. وليس هناك سلطة، لا تتجسد، كما أنه لا يمكن تقبل حقيقة معينة إلا من خلال ارتباطها بما، أو بمن يجسدها! وهذا يعني أن إشاعة الجنس، أو الحديث عن الجنس، يضع (الجميع) في دائرة المكشوف، يجعلهم سواسية، ويلغي المراتبية في صياغتها الدينية، وهي مراتبية تجد حضورها المكثف في الواقع الاجتماعي الممارس. وثمة حقيقة أخرى، وهي أن هذه الممارسة، هذه الإشاعة تكشف كل ما يمت إلى حقيقة الدين بصلة، أي تنزع عنه كل الأقنعة التي تخفيه أو تغيب جوانب منه. وتجعله ثمئذ مكشوفاً، ومن هنا لايعود لسلطة المراقبة أي حضور. فكل سلطة تعتمد على اخفاء واظهار. اخفاء ما يعبر عن حقيقتها الدنيوية النسبية، وهنا لا يعود لها أي إعتبار وإظهار ما يعبر عن شمولية هيبتها، من خلال ما تخفيه. فالإخفاء إذاً، هو الذي يمنح هذا الإظهار فاعلية تمكن من الآخرين.

إن السلطة من طبيعتها وهي متسلطة أن تكشف عن عورات الناس، أو تمنع الكشف عن هذه العورات، لأنها ليست مختلفة من خلال ممثليها عن هؤلاء. وبذلك يتخذ التصميت صفة القوة المحوّلة، والقوة الضاغطة على أجساد الآخرين، لمنح السلطة بنية قدسية، أو طابع تقديس مشرعن. وإلا فكيف نبرر أو نفسر وجود هذا العدد الهائل من (أولي الأمر) في تاريخ الدولة العربية ـ الإسلامية، وفي تاريخ المجتمعات العربية ـ الإسلامية، حتى الآن منخرطين في «فساد الجسد»، ومنغمسين في مغامرات جنسية، أو يمارسون طقوسية جسدية صارخة؟ وثمة نصوص كثيرة، تبين لنا إلى أي مدى جاهد أصحابها في ملاحقة أجسادهم، أو تصميتها، وخاصة المتصوفون، فالجسد يظهر في هذه النصوص كياناً بغيضاً، بل ومنبوذاً, ووفقاً لهذا التصور تتم محاربته، كأن الروح أُجبرت

على الدخول فيه، وكأنه يمارس إرهابية (جسدانية: في صيغة جسدية، ووفق مكونات جسدية فاعلة حصراً) في الروح، ويمارس فيها سادية، لا تجد الروح مجالاً لردعه، إلا بتشويه سمعته لكن قهر الجسد، أو تقريعه، أو وفق مصطلحنا «تصميته» ليس سوى امتداد مباشر، لقهر العقل، لقهر الروح العالمة. فالجسد المقهور، لا يعبر عن علاقة أحادية خاصة بكيانه المادي، باستبداديته، وكأن العقل في تعاونه وتلاحمه مع الروح، في نقاوتها، أو شفافيتها مفارق له، يحاول التحرر من سطوته هذه وإنما هناك علاقة محورية مفتوحة: فالجسد كيان مادي مقهور، وهناك بالمقابل، بل يتداخل معه العقل المقهور الذي هو كيان فوق مادي، كما يُتصوَّر، وهو في حقيقته، لا وجود له إلا داخل هذا الإطار الجسدي، وليست حقيقة الروح المقهورة، سوى حقيقة الكائن الواعي والاجتماعي، الذي يعيش في واقع، تكونه علاقات اجتماعية محددة. هو الذي يظهر الأفراد وفق مستويات، أو داخل مستويات اجتماعية متنوعة ومتعددة، أي وفق صراعات اجتماعية، وتفاوتات اجتماعية.

فتصميت الجسد، مهما كان إطاره، يتخذ بُعداً اجتماعياً، مجتمعياً، يتداخل فيه النص التاريخي والمجتمعي معاً فالنص التاريخي يقدم الأمثلة والأمثولات عن الطرق التي يتم من خلالها تصميت الجسد، والنص المجتمعي يقدم ما يجري في إطاره الاجتماعي، مؤرخاً حيث يظهر الجسد مفصِحاً عن وضعيته الاجتماعية، ورأسماله الرمزي.

والحديث عن الإطار الفردي للتصميت، يقابل في رمزيته ودلالته ووظيفته الاجتماعية، بالنسبة للمتصوف، الذي يمارس تقريعاً لذاته، قاصداً هجران الجسد، والتخلص من ماديته وإغوائيته، المرأة في حجابها، ولكن الفرق يبقى واضحاً، رغم الشبه النسبي بين الجانبين. فصحيح أن الحجاب يسعى إلى تحجير جسد المرأة، أو حجبه عن العالم الخارجي، وفي الوقت نفسه إلى تقريعه، وذمه، وإعلان عن مراقبة صارمة ودائمة عليه من خلال الحجاب نفسه، كونه يعتبر سلطة سوداء، قراءة اجتماعية/مجتمعية موجهة ضد إنسانية الجسد الأنثوي، وإعلان عن أحكام عرفية إلى أجل غير مسمى (أو حكم مؤبد)

يلغيه في فاعليته، أو يصادر على هذه الفاعلية، حيث يكون (أي الحجاب) العين الميدوزية للطقوس الاجتماعية التي تنهش من الجسد، لكن المتصوف الذي يفرض تقشفاً وسلطة على جسد، بتجميد فاعليته الوظيفية، تجريده من كل شهوة، (والشهوة تتعلق بكل ما يمت إلى الحياة بصلة)، سواء عن طريق تجويعه، أو تعريضه للألم، أو تحميله أثقالاً، أو تلبيسه أسمالاً بالية، أو إهماله كلياً، هنا يمارس سلطة ذاتية، وإن كانت هذه السلطة تستمدُّ حضورها، بشكل غير مباشر من الواقع الذي يعيشه (عدو جسده الذاتي). دون أن يفصح عن ذلك، وعى ذلك أم لم يعه، فما لم يستطع مواجهته، أو تحقيقه، أو التمكن منه في الواقع، قد يحيله إلى سلاح يشهره ضد جسده، وكأنه بذلك ينهي علاقته بالعالم المحيط به. وهو في مثل هذا التصور يريد أن يخبرنا بالآتي.

1ـ عن عدم رضاه عما يجري.

2ـ وعن رفضه له بالتالي، من خلال سلوك ارتدادي، احجامي، لا إقدامي.

3ـ وعن تحويله لجسده إلى (الآخر) إلى كائن غريب، لدود، عدائي، ويتحول إلى شخصين، من خلال هذه العلاقة، فيبدأ بنهش جسده، بتبديد قواه، بإلغاء وجوده ككيان مادي، ومحاولة الخروج من دائرته، ساعياً إلى تحقيق ما لم يتحقق في الواقع. ومضاعفة قيمة هذا المرغوب فيه، في صورته المثالية، أي الاحتفاظ بـ (وهج الروح)، وخلق علاقة، عن طريق التخيل بينه وبين كائن نوراني، يجري تصوره، هو (الاله) في نموذجيته، ومحاولة الالتحام/ الاتحاد به، واعتبار ذلك، هو النصر الأمثل به. ويمكن تأكيد هذه المقولة من خلال أمثلة حية، تتعلق بسلوك الصوفية، في تصميتهم المرعب لأجسادهم:

1ـ فقد قال أبو بكر الدقاق: خرجت في وسط السنة إلى مكة وأنا حدث السن، في وسطي نصف جل وعلى كتفي نصف جل فرمدت عيني في الطريق وكنت أمسح دموعي بالجل فأقرح الجل الموضع فكان يخرج الدم مع الدموع فمن شدة الإرادة وقوة سروري بحالي لم أفرق بين الدموع

والدم، وذهبت عيني في تلك الحجة وكانت الشمس إذا أثـرت في بدنـي قبّلت يدي ووضعتها على عيني سروراً مني بالبلاء.

2ـ وقد قيل لأبي يزيد: ما تريد؟ قال: أريد ألاّ أريد. وقال بعضهم لي منـذ أربعين سنة أشتهي أن لا أشتهي لأترك ما أشتهي فلا أجد ما أشتهي.

3ـ وقال ابراهيم بن أدهم: ما سررت في إسلامي إلا ثلاث مرات مـرة كنـت في سفينة وفيها رجل مضحاك كان يقول كنا نأخذ العلج في بـلاد الـترك هكذا، وكان يأخذ بشعر رأسي ويهزُّنـي فيسرني ذلـك لأنـه لم يكـن في تلك أحداً حقرني عليه مـني والأخـرى وكنـت عليـلاً في مسجد فدخـل المؤذن وقال اخرج فلم أطـق فـأخذ برجلـي وجرَّنـي إلى خـارج المسجد، والثالثة كنت بالشام وعلي فرو فنظرت فيـه فلـم أميز بـين شعره وبـين القمل لكثرته فسرَّني ذلك... الخ.[1]

وليست محاربة الجسد، بتجويعه وتقريعـه وتعريضـه لـلآلام، وهجـران الدنيا وذمها كذلك، هي خاصية المتصوف الوحيدة. فالأمثلة المذكورة، لا تعبّر عن كل سماتهم ومجاهداتهم النفسية، أو عن كيفية تصميتهم للجسد.

فهناك من سعى إلى هجـران الدنيـا، وإهمـال جسـده، ولكـن، في مواجهـة المستبدين، فاستهلاك الجسد، من خلال عملية التصميت، كأن يدخل في خدمة محاربة المتنفذين والمحرفين للدين، ونهابي قوت الشعب. أي أن رفض الدنيا في مباذلها ومباهجها، هو رفض لذلك الأسلوب المهين للإنسـان، الـذي يحولـه إلى بضاعة، ويحول الدين نفسه إلى واجهة سميكة، يحتمي بنصوصه (أولو الأمر).

ويعتبر (الحلاج 244هـ، 857م ــ 309هـ، 922م) مثالا نموذجيـا حـول ما ذهبنا إليه.

فهو لم يهجر نفسه، ويرفض ماديته الجسدية، إلا لأنـه اعتبرهـا تافهـة

(1) هذه الشواهد مأخوذة من مقال «الصوفية بين ترك الاجهاد ووهم المجاهدة» لـ: محمد عبد السلام الحياني ـ في مجلة (المعرفة) السورية ـ العدد /1991/328.

مقابل المبادئ التي يقوم عليها دينه، أو تحديداً ما يعتقده الدين الصحيح. إن هجران الجسد، هو في دلالته حرب على من يعيش بجسده، وعلى من يرى الدنيا متعاً، وعلى كل ضعيف نفس، كما كان الوضع عليه في أيام الحلاج، أيام الخليفة الضعيف (المقتدر)، وحيث كان الفساد يزركش الدولة العربية ـ الإسلامية، والدين، محرَّفاً، خادماً لأولي الأمر.

وليس هذا القول دفاعاً عن الحلاج، إنما هو تعبير عن الحقيقة التي تظهر بأشكال وألوان عدة، وأن الحلاج لم يهجر العقل، من خلال ثورته (الفردية) ولم ينكفئ على ذاته، كما يحلو للبعض أن يسمي ذلك. فهذا الموقف يعتبر مصادرة للحقيقة العيانية، للتاريخ في إطاره الاجتماعي، أي ذلك الموقف الذي يبرهن على وجود (العقل المستقيل) عن الحلاج، الذي أعلن عن طلاقه للدنيا من خلال قراءة نصية مغلقة لحياته[1].

ولم يأت قتله عبثاً، وإنما لأنه كان يشكل خطراً كبيراً على السلطة العباسية وقتذاك، وعلى نفوذ الفقهاء الذين كانوا يبررون ويشرعنون تصرفات أصحاب النفوذ في الدولة العربية ـ الإسلامية[2].

فالحلاج عندما يقول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا	نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته	وإذا أبصرته أبصرتنا
روحه روحي وروحي روحه	من رأى روحين حلت بدنا

(1) نقصد بذلك الدكتور «محمد عبد الجابري» ـ في كتابه: تكوين العقل العربي ـ منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط3 ـ 1988 ـ ص/208ـ 209/

(2) انظر على سبيل المثال دراسة «لويس ماسينيون»: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج: شهيد الصوفية في الإسلام ـ ضمن (شخصيات قلقة في الإسلام)
دراسات، ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ مصر ط2 ـ 1964ـ ص/61 ـ 91/.

وكذلك:

لم يبق بيني وبين الحق تبيان ... ولا دليل بآيات وبرهان
لا يعرف الحق إلا من يعرفه ... لا يعرف القدمي المحدث الفاني
لا يستدل على الباري بصنعته ... رأيتم حدثاً ينبي عن أزمان[1]

لا يقصد بذلك ذم الجسد، والدنيا معاً، بقدر ما يرفض هذا الانحطاط والانحلال الروحيين، الاجتماعيين طبعاً والإعلاء من شأن الروح في مجتمعيتها، وليس ذم اجسد، سوى رفض جسدانيته، أي إلحاق المجتمع بكل مثله بمتعه وشهواته. كما أنه ـ لمن يدرس حياته ـ يكتشف ويكشف لنا إلى أي مدى شوّه الدين كحقيقة اجتماعية. وبذلك يكون الحلاج ضحية على أكثر من صعيد ضحية تأويل ديني، حيث اتهم بالكفر، والحلولية من قبل الفقهاء المتزمتين، والذين خاصموه، أو كانوا في مواجهته، وضحية موقف اجتماعي بالتالي، حيث اتهم بعدائه للعقل، ومصادقته للهرمسية في لا عقلانيتها، أي باستقالة العقل على يديه، من خلال مواقفه المتنوعة، كما يذهب إلى ذلك الدكتور (محمد عابد الجابري)[2].

إن حلمه بتحقيق «كونية الاتحاد»، والالتحام/ الاتحاد بالروح الإلهية، يندرج ضمن مساعيه الحقيقية، لتأكيد ذاته، وتحريرها من الفساد الاجتماعي في مجتمعه. ولم تكن دعوته إلى ضرورة الفساد المستفحل، ومحاربة رموزه، سوى تأكيد مباشر على انفتاحه العقلي، واجتماعيته، دون أن نعتبر كل ما قاله وقام به، موضوعياً، وخارج حدود / أطر تطرف ما، أو نبرره ولكنه بصورة عامة، كان أقرب إلى العقل (المقاوم الفعال) منه إلى العقل (المستقيل)، وأقرب إلى الجسد المتكامل في وحدتيه المادية والروحية، منه إلى الروح في حلوليتها، أو في مثاليتها الماورائية، أو لا عقلانيتها.

---

(1) نقلاً عن: تكوين العقل العربي ـ المصدر المذكور ـ ص/209/

(2) انظر كتابه: تكوين العقل العربي ـ المصدر المذكور ـ ص/208 ـ 209/.

وليس التمثيل بجسده، كما جاء في الترجمة الشخصية عن حياته، حيث قطعت أطرافه وقطع رأسه وتم حرقه، وبعثر رماد جسده هنا وهناك، سوى محاولة مكشوفة من قبل السلطة في رموزها الطقسية والطقوسية، على تصميت القدرة الشغالة داخله، والفعالية النشطة فيه.

وكذلك، فإن التبديد للجسد وتصميته بهذه الطريقة، يعبران عن موقف مدروس من قبل السلطة لإنهاء كل ما يمت إليه بصلة فبقدر ما يتم تمثيل فيه، يكون هناك تأكيد على فاعليته.

فالعنصر التدميري للجسد، هو إعراب لفحواه الاجتماسية، وإشارة إلى خطورته على السلطة السائدة وإلا فكيف نفسر حتى الآن عمل السلطة، وهي تمثل في الجسد، أو تغير من معالمه؟

أليس كل امتلاك له، إضعاف من قيمته على صعيد الرأسمال الرمزي، والفاعلية الاجتماعية؟

أوليس حرق الجسد، هو آخر وسيلة/ طريقة تلجأ إليها السلطة (بكافة تجلياتها الإجتماسية)، بقصد إنهائه/إلغائه من الوجود، وبالتالي، قطع جذوره المتنوعة بالحياة، ومن الأذهان؟

وكذلك كيف نفسر هذا القمع (الشغال) في طول المجتمعات العربية ـ الإسلامية وعرضها، ضد الجسد، وتفتيت قواه، أو بعثرة طاقاته، إلا من خلال حور السلطة السائدة والمتداولة فيها؟

تقدم المجتمعات العربية ـ الإسلامية ذواتها العارية المكشوفة، بوصفها مشتركة في أكثر من موقع وموضع، حيث يكون القمع صفة ملازمة للأنظمة السائدة فيها، القمع المتعدد والمتنوع.

وهذه الظاهرة/ السمة، تعبير عن الانبناء التخلفي، داخل وظيفة السلطة، وقاعدتها الاجتماسية، وتعبير عن نزعة الاستبدادية الملازمة للأنظمة التي تسوس الناس (رعاياها) بالقتل لا بالشورى، وتعبير عن أن الجسد في

إطار العلاقات الاجتماعية والانتاجية الموبوءة، أو الصراعات الاجتماعية المتناحرة وغير المتناحرة التي تسم هـذه المجتمعات، يشكل المجال الأكثر حضوراً واحتواء بالعنف: انتاجاً وتوزيعاً وتداولاً فالذي يمارس العنف الضارب، في دفاعه عن شرعنة التفاوتات الاجتماعية الطبقية، يجعل من جسده حقلاً مشحوناً بالقوى المدمّرة، والذي يضادُّه، في دفاعه عن مجتمع، يلغي فيه هذه التفاوتات، يكون جسده من ناحية مسكوناً بقوى مقاومة، ومن ناحية ثانية، يكون هدفاً لتنويعات طغيان وعنف (الآخر) السلطوية والطامعة إلى تصميته. هكذا يمكن تصور الجسد وكيف يجري تصميته في المجتمع العربي - الإسلامي!.

تصميت المرأة في المجتمع العربي (*)

>> «أنا الرجل، الآمر الناهي، لا أقبل على سلوكي أية ملاحظة، وما عليك إلا الطاعة، فحاذري أن تدفعيني إلى تأديبك».

ـ نجيب محفوظ في بين القصرين ـ

تساؤلات صغيرة جداً:

المرأة هي ذلك الكائن الذي يتكلم، فهل حقاً تتكلم؟ وهي ذلك الكائن الذي يريد ما يشتهي، فهل حقاً تريد ما تشتهي؟ وهي ذلك الكائن الذي يسمعنا صوته، فهل حقاً تسمعنا صوتها؟ وهي ذلك الكائن الحاضر بيننا هنا وهناك، فهل حقاً تحضر بيننا هنا وهناك وهنالك؟ إنها تساؤلات صغيرة جداً، بحجم نظرتنا إلى المرأة بعامة، وفي المجتمع العربي الذي نكونه ونكونه ونعيشه بخاصة، وبحجم المرأة التي لا تكاد ترى فيما بيننا. ولكنها مشحونة بتاريخ من القمع المتجلي والقمع الخفي والمتخفي، والصمت الموزع على أكثر من صعيد، حيث تظهر المرأة: صورة، نحن راسموها، وليست صورة تطابق صورتنا، أو فكرة تضاهي فكرتنا عن أنفسنا، كرجال «قوامين على النساء»!.

ما علاقة المرأة بالكلام الذي تعلن به ومن خلاله وعبره عن وجودها

(*) نشرت في مجلة (دراسات عربية) ـ بيروت ـ العدد 4/3 ـ 1993.

بشكل ما؟ ما علاقتها بالإرادة التي «تؤسس» من خلالها لشخصيتها الأنثوية، وبالرغبة الواعية التي بها تعبر عن إرادتها التي تحتل حيزاً مكانياً، لا يمكن استلاب خصوصيته؟ ما علاقتها بالصوت الذي بوساطته، تشير إلى حضور بشري، انساني ما، لها؟ وأخيراً: ما علاقتها بهذا الحضور العياني والمشخص الذي نتلمسه ونتحسسه فيما بيننا؟

لنعلن بداية: إن اسم المراة، مفارقة كلية، حين يتلبس هذا الكائن الذي سميناه، أو سمي بـ (أنثى) وأن هذا الاسم، يحمل في داخله سلسلة متكاملة ومتنوعة من القيم، والأخلاقيات، والعلاقات، وأشكال السلوك، وحالات الحركة والسكون، وكيفية الصمت والكلام، والتعامل، تشكل دفعة واحدة كل ما من شأنه، وضع هذه (الأنثى) في عالم مغاير لعالم المسمى بـ (الرجل). إنها ليست ذلك الكائن الذي أراد ما أراد، فحقق ما أراده، وتكلم ما تكلمه، فحقق ما اشتهاه، وأسمعنا ما رغب في إسماعه لنا، وأعلن عن حضوره بالشكل الذي أراد. وإنما ـ باختصار ـ هي ذلك الكائن (الآخر) الذي «احتجزناه» وحورنا في كيانه، وجعلناه بالشكل الذي يجب أن يكون فيه، كما نريد نحن. أي أسقطنا فيه ومنه، ما يحقق هذه الإرادة والرغبة، داخله!

فالكلام الذي يكون ويشكل أداة تواصل اجتماعية، يكون سابقاً على شخصية المرأة الكائن. باعتباره يمنحها حضوراً مجتمعياً واجتماعياً، يخص بنات جنسها. لا بني آدم وحواء سواء بسواء. فالكلام هو نفسه يميز بين متكلم وآخر، من خلال مستعمله، أو المتعامل معه. إنه في جوهره، سلطة قائمة، لها ضوابطها المجتمعية، وقواعدها، أومراها ونواهيها، حدودها، وتشكيلاتها النحوية واللفظية التي تحدد كيفية تصرف المتكلم تبعاً لجنسه (ذكراً، أم أنثى).

فليست هي التي تتكلم إذاً، إذا أردنا تحديد طبيعة السلطة وأماكن قوتها، ومجالات توزعها وانتشارها الاجتماعية. إنها بمجرد قدومها إلى الدنيا، تدخل مؤسسة الضوابط اللغوية، رغماً عنها، أو رغم أنفها، بل دون

أن تستطيع رفضاً. فهي منذ لحظة ولادتها، ومع إطلاق هذا النداء المسمياتي، وبإطار كارثي: (أووه، إنها بنت!)، تنتظرها لغة ذات قواعد معينة، وعلاقات تفاعل ومعاملة معينة، وأطر تربوية محددة، وسلسلة أوامر مسبقة الصنع، ومجموعة سلوكات تدخلها هي بالتدرج، شاءت ذلك أم أبت.

من هنا يجب علينا ألا نتصور الكلام، مشاعاً لفظياً، أو أممية حرة، يمكن استخدام أي أسلوب، أو عبارة، وفق ما توده الذات، وإنما يجب تصوره مؤسسة ضابطة فوق الجميع من ناحية، أي كما تبدو ظاهرياً، واجتماعية من ناحية ثانية، أي في انبنائها الاجتماعي الطبقي.

فهي ليست معزولة عن مجتمعها. ولذا تبدو عبارة: (المرأة هي ذلك الكائن الذي يتكلم)، مثيرة وربما تناقضية. فهناك فاصل لم يتزحزح حتى الآن، يعزل المرأة عن مفهوم الكائن، فهي إذا كانت كائناً، وهذا صحيح، تظل في جوهرها كائناً مسبق الصنع، أو معطى. فجوهر المرأة يتحدد، وهو متحدد مسبقاً، قبل أن تجد ما يعبر عن حريتها، لزحزحة هذا التحديد، إنه كائن ناقص، يجد معنى وجوده، ومغزى حضوره، وغاية تواصله في الحياة، من خلال آخر، هو الصورة الأصل، أي الرجل / الكائن، بوصفه مقياس وجودها، ضابط وعيها ووجودها أيضاً. وبذلك لا يكون الكلام، الكائن، بوصفه مقياس وجودها، ضابط وعيها ووجودها أيضاً. وبذلك لا يكون الكلام، سوى هذا المستقى، حسب هذه الضوابط من هذا الكائن النموذج: الرجل. وهي بذلك لا تتكلم، بما يؤكد شخصيتها، من خلال لغة متداولة، هي نسيج وعيها، مفتاح وجودها، أسلوب تواصلها في الحياة الاجتماعية، سجنها الذي تحمله في داخلها، وعت ذلك أم لم تعه، عزلتها التي كلما حاولت رفضها أو اختراق حصارها، أو التمرد على سياجها المكهرب، أو كسر نظامها، وجدت نفسها في العزلة نفسها، التي تميزها، عن غيرها (أي الرجل). إنها صدفتها التي لا تستطيع فكاكاً من مدارها. فالكلام بهذا الشكل يحدد علاماتها الفارقة، حتى قبل أن تتقن لعبة اللغة، يهيئها لهذه اللعبة، يتقبلها كعضو له خواصه، إذا ارتضت ذلك، أي تلبست حالة الكلام هذه وسارت بها حتى اللحد.

أليس من حقنا أن نقول إذاً إنها حين تتكلم، فهي لا تتكلم إلا بوساطة متكلم آخر، يضادها في كيانها، ويميزها بدونيتها (كونها بنت حوا ــ كما يقال)، هو أقوى منها، تتكلم بما هو مطلوب منها أن تتكلمه فقط؟ وهذا ما يدفعنا إلى ذكر مفهوم الإرادة عندها. فالمرأة لم تظهر لنا إرادتها، بقدر ما أظهرت لنا إرادة وجهت وتوجه إرادتها، كما كانت الحال معها، بخصوص الكلام. إنها هنا لا تعيش إرادتها ـ كما سنرى ـ بقدر ما تعيش إرادة أخرى تؤطر لوجودها، وتدقق في أمورها، وتقيمها. إنها إذاً خارج إرادتها الحقيقية! وهذا يؤدي بنا إلى التعرض لخاصية الصوت. فصوت المرأة هو علامة أخرى من علاماتها الفارقة.

فالصوت هو ناظم للعلاقات، وفاصل فيما بينها بالذات، فالصوت علامة تمييز، وقيمة، نحدد من خلالها شخصية المتكلم. ولذلك يكون صوت المرأة صفة أخرى، لصدفتها التي تحملها وتحمل بها.

ويبقى أخيراً مفهوم الحضور. فحضورها بيننا، سواء في البيت، أو في الشارع، أو في الوظيفة، هو حضور مفارق لوجودنا الكينوني. فهي تظل «كائناً آخر». إنها ليست نحن، ليست أنا التي أتميز بها. فنحن (ها) تشير إلى كيان خاص مختلف بيولوجياً وأنطولوجياً وسوسيولوجياً. بخلاف نحنـ (ن)، (نحن الرجالية) الكاملة العلامة، والخصال. هكذا يتم الفصل بين كائن وكائن. وفقاً لهذا التصور تتشكل دائرة كاملة حولها، وداخلها يتم (تصميتها)، عزلها عن المختلف (الذكر)، والحكم عليها، من خلالها.

في مواجهة المأساة المشرعنة المتنوعة:

لقد كان، ولا يزال تصميت المرأة، أي الحجر عليها في أكثر من مجال اجتماعي ومجتمعي، وعلى أكثر من صعيد وعلاقة، يجيد بيانه وبرهانه لدى الرجل (الكائن المختلف)، في دونيتها؛ في السلبيات التي لبسها إياها. فهي ظلت وإلى الآن كجسد، محل رغبته، ملجأ شهوته، ومحطة غرائزه؛ عالماً مطلوباً، وكعقل، محل قمعه. إنها مرفوضة، ومطرودة من دائرة المساواة: رؤية

وتفكيراً، ومعاشرة وكتابة ووجوداً.

فهو في توجهه إلى جسدها، يصمت عقلها، أي يوقفها عن الحركة والحراك. يلغيها في وجودها كإنسان، ويبقيها كينبوع يتدفق شهوة باتجاه جسده. فجسده هنا يحكم على وفي ومن خلال جسدها. ولكن جسده يتصل بداية ونهاية بعقله، بسلسة تصوراته التي يسقطها عليها، من خلال جسدها. إنه يحرك جسدها المسكون باللعنات، بزفير الشيطان، وفق شروط ورغبات جسده، ويمنعها من الإتيان بحركة خارج مألوفة، كي تظل في مستوى ومحل حسن ظنه فيها وثقته. إنه مكشوف معها. ولهذا يتباهى بمكشوفيَّتِهِ، في علامة رجولته / ذكورته الفارقة. فلا مجال للشك فيه، إذ ليس هناك ما يخفيه، كما يتصور. وهي مطلسمة، مخفية أسرارها، لذلك تظل محل شبهة. كونها لا تنكشف، في علامة أنوثتها الفارقة، فهناك مجال للشك فيها باستمرار. وهو من خلال نظرته إلى جسدها يمارس حكمه عليها، حتى خارج دائرة الجماع، فلا تعود كائناً مساوياً له. فنظرته إليها، تنطلق دائماً عبر التصاقه المباشر والمتخيل بجسدها. لإن صورتها الجسدية، هي مجموعة المواقف التي تكون شخصيتها في رأيه.

ولهذا لا تكون حاضرة أمامه بعقلها، بل غائبة، تكون في العدم. ولقد ظلت شهرزاد منظوراً إليها كجسد، كرغبات جارفة، تطيح بكيان الرجل وسلطته، لدى شهريار. ولقد كان هناك فصل كلي بينه وبينها. بينه، باعتباره جسداً متبوعاً، أو محكوماً بعقل يوجهه، وبينها، باعتبارها لديه، عقلاً مدفوناً في جسد، جسداً غرائزياً امتلك عقلاً. ولذلك جاء تصميت المرأة. ولكنها فاجأته بحقيقة فزاعته العقلية، ووهمه، لا من خلال جسدها، وإنما من خلال عقلها، الذي أكد له أن جسدها أيضاً كصورة، مخالف لعقلها، محكوم به! غير أن ثقافة الصمت التي هي نتاج قرون طويلة، لم تسمح لها أن تؤسس لجسدها، ولعقلها كياناً معترفاً به، وتساوي به كيان الرجل. أو بشكل أصح: سلطته. فلقد لعبت الثقافة الدينية التي أولت تأويلاً ذكوريا بطريركياً، وخاصة من خلال القرآن، دوراً كبيراً في تصميت المرأة، من نواح

عدة. من خلال آيات عديدة منها:

1ـ ما يتعلق بالقيادة الرجولية: (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم) [سورة النساء ـ آية 34]. وقد فسر الشيخ عبد الجليل عيسى، شيخ كليتي أصول الدين واللغة العربية بالأزهر فسر أفضلية الرجال على النساء بأنها ممتدة إلى الثواب عند الله. في المصحف الميسر، ص 105 يقول: «ومنها نقصان ثواب النساء في العبادات لفوات مدة الحيض والنفاس، ولذا خص الرجال بالرسالات والنبوات وقيادات الحروب»[1].

2ـ في مجال الإرث والشهادة: فالرجل متفوق على المرأة: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيينْ﴾ [سورة النساء ـ آية 11] هذا في مجال الإرث؛ أما الشهادة، فهي في الآية 282 من سورة البقرة: (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى).

3ـ مشروعية الضرب من قبل الرجل تجاه زوجته، كما في سورة النساء: (واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبتغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً)... الخ.

طبعاً، بالوسع ذكر أمثلة قرآنية أخرى، حول فصل عالم الرجل عن عالم المرأة، مثل الطلاق الذي هو بيد الرجل، وتعدد الزوجات، دون أن تستطيع المرأة اعتراضاً، وفرض الحجاب...

إن كل ذلك يسمح لنا بثبت واثبات الملاحظات الآتية:

لقد فرض الرجل صمتاً رجولياً، أي ممهوراً بسلطته على جسد المرأة وعقلها حتى الآن.

---

(1) الخماش، د. سلوى: المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف ـ بيروت، دار الحقيقة: ط3، 1981، ص16.

إنه الصمت الذي يسمح للرجل، باسم الدين الذي امتلك ناصيته وأوله بما يتناسب ومنظوره للحياة، وصورته عن نفسه، أن يتعامل مع المرأة عقلاً وجسداً، بالشكل الذي يرتضيه لنفسه.

- في نظرته للبكارة:

تكتب فاطمة المرنيسي حول أهمية غشاء البكارة لدى الرجل قائلة: «والغريب أن البكارة تبدو كشيء خاص بالرجال حيث لا تلعب المرأة إلا دور وسيط صامت، فهي كشرف تعبير عن اهتمام رجالي فحسب، في أنظمة لا تتوفر فيها المساواة وتسود الندرة والتبعية المهينة، ومن شأن كل ذلك أن يفقد الافراد القوة الانسانية الوحيدة أي الثقة بالنفس».. الخ[1].

إن ما يمكن قوله هنا، هو أن تصور الرجل، ونظرته تتجاوزان نظرة الكاتبة هنا، إلى البكارة. فالبكارة ليست غشاء رقيقاً، لا قيمة له بالنسبة للجسم من حيث الاداء الوظيفي، أو الفاعلية الوظيفية؛ بقدر ما تشكل حارساً أميناً على جسد ممتلك من قبل الرجل، وإثباتاً لحسن سلوكه الصمتي. وأن كل شيء على ما يرام. فالبكارة هي بمثابة الشمع الأحمر الذي يفصل بين عالمين؛ إنها تعبر عن سلامة (الداخل)، وفي الوقت نفسه، تشير إلى الهدوء المستتب المحيط به. فهي إذاً كاتم أسرار الجسد الأنثوي، تلك الأسرار التي تنتظر رجلاً ما يمتلك الجسد، ويلحقه بمملكته الرجولية. وليس فض البكارة سوى المداهمة الكلامية الأولى للرجل لـ (داخل) المرأة، عن طريق ذكورته، بسرعة قصوى، حيث تكون البكارة، في مرتبة الشاهد والشهيد معاً. إنها شاهد على قمعية الرجل، على سطوة كلامه الذي يخترق الجسد، وشهيد هذا القمع، والحامل لهذا القمع. والرجل بهذه العملية يعلن عن فروسيته، يدشن مشروع الأنثى المطلوب. بذكورته. ويقذف في (داخل) الجسد، كلماته التي تدوي في الرحم، لتحيل صمته إلى رعشات موجهة، ثم تهدأ هذه

(1) المرنيسي، د. فاطمة: السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي - رأسمالي تبعي، ترجمة: فاطمة الزهراء أرزويل - بيروت، دار الحداثة، ط1، 1982- ص67.

الرعشات لتلتئم في صيغة جنين من صنع الرجل.

وهنا يكون الجسد الأنثوي خير معبر عن سلوكه الصمتي. فهو صامت في استسلامه لفروسية الرجل المجلجلة، وصامت لآثاره التي تغير من «جغرافيته» وصامت لمطاليبه، حيث يهيئه لما يريد، إنه ليس سوى متلق له. هذه هي وظيفته. إن كل ما يتعلق بوضعية الجسد، وهو يخترق، يعبر عن حالة استسلامية، صمتية، تصميتية مفروضة عليه في انوثته، «فغشاء المهبل هو الذي تريد الشهوة اختراقه، وثقبه بالعنف الذي هو ــ في الوقت نفسه ــ الحب والقتل، أو بينهما»[1].

إن الرجل يلعب هنا دور القوة المهيمنة على الطبيعة، فالعاصفة المطرية تضرب الأرض، وليس على الأرض سوى أن تستقبل بصمت، بل بفرح خجول، عطاءاتها. ولكن وظيفة الرجل هنا معقدة، كونها تقيم علاقة يرسم الرجل نفسه حدودها، ويضع أصول اللعبة وشروطها.

فجسد الأنثى يصبح هنا تاريخ الرجل، وسجلاً حافلاً بمغامراته، مدونته. وهو يعكس تاريخه كله، بوصفه تاريخاً يتحدث / يتكلم بلغة الأنا الرجولية، وعلامة ذكورته التي يخترق داخل المرأة شاهدة على هذه المفارقة. تصبح البكارة شاهداً حياً على هذا التاريخ الرجولي المؤله والمهيمن؛ إنها شاهد صمتي، ولكنه شاهد يتكلم من خلال جسد ممتلك، مختوم بـ «تابو» الرجل.. وقد تبدو هذه الرؤية / النظرة متجاوزة نطاق المألوف، خرقاء تماماً، لكن بما أن الجسد نفسه يفصح عن كيانه باعتباره صورة لمجتمعٍ، وعلامات فارقة تدل على هويته الاجتماعية، وطقوسه وطقسياته، فهو إذاً لوحة حراكية، وإن كانت صامتة، عن تاريخ مقموع بحق الجسد الأنثوي.

فالمرأة في كافة أدوارها ومراتبها وطبقاتها، من خلال طقسية التصميت التي وضعت فيها، وعرفت من خلالها، هي جسد مفتوح، مدونة، يسطر فيه

---

(1) الخطيبي، د. عبد الكبير: الاسم العربي الجريح ــ بيروت، دار العودة، ط1، 1980، ص71.

/ فيها الرجل تاريخ بطولاته، وخيباته وهزائمه، برغم اختلاف مواقع ومواضع الرجل هذا، فسواء زينت وزركشت بالذهب، أو لم تجد ما يستر عريها، هي جسد في انتظار دائم لإضافات رجالية. فداخله هنا ما يتحرك باسم الرجل، بل يجب أن يتحرك، أو لا يتحرك، حسب اتجاه رغبته، وخارجه، هناك ما يعبر عن هذه الهيمنة لا تختلف إذاً. ولكي يعبر الرجل عن سلطويته أكثر وهيمنته على الجسد الأنثوي، إذا به يتكلم أكثر، معرضاً إياه لأكثر قوانينه ارهابية، وهي تلك المتعلقة بحالتي الحيض والنفاس بالدرجة الأولى.

فها هو الجسد الذي يرغب فيه ويرى من خلاله صورة رجولته، ويمارس عليه بطولته الذكورية، ويتكلم عبره، عن سلطته الامتلاكية، فارضاً عليه ثقافته الصمتية، ها هو نفسه، وقد رغب عنه، في حالتي الحيض والنفاس. كأن هاتين الحالتين تمارسان كلاماً، تخترق عبرهما وبهما المرأة الصمت المفروض على جسدها. وكأن الرجل لا يطالب هذا الجسد سوى أن يحتضن ما يأخذ منه ذكورياً، ويصمت عليه. أما خلاف ذلك فهو مرفوض، ومحل شبهة، كما في حالتيه هاتين. فهو جديد بهما، كونه يخرج ما يصدم بهما الرجل، ويبعده عنه. وهو في حالته الطبيعية المركبة هذه، يخترق صمته، يوقف تيار رغبته تجاهه كأنه يمارس احتجاجاً على وضعيته هذه. وليس موقف الرجل من هذه الحالة سوى امتداد لموقفه عامة من كليته. باعتباره تجسيداً لما يريده ويبتغيه. ووفقاً لهذا التصور، إذا به يشمل الجسد بتحريمات وترسيمات، من حيث الثواب والعقارب. وإذا به أيضاً يتباهى بجسده الذي لا يعرف الخداع، بجسده الصلب القوي، يدفع بوعيه، إلى أقصى مدى جنوني له. فهو المهيأ لكل ما هو صالح أما جسدها فهو المهيأ لكل ما هو منبوذ، أو مكروه. إنه جسد شيطاني مشبوه في صمته!.

- في نظرته للحجاب:

كما أن امتلاك الرجل للمرأة كجسد، يعبر عن مشروعية وشرعنة سلطة ذكورية، أسسها لنفسه، وأن هذا الامتلاك الجسدي، امتداد لنظرته عامة إلى

المرأة، حيث يتعامل مع هذا الجسد من موقع هيمنة، وذلك بفرض حالة صمتية عليه من الداخل. لأن هذا الداخل ليس جهازاً فيزيولوجياً، بقدر ما هو كيان عضوي نفسي اجتماعي، وثقافي في الوقت نفسه. ولأنه هو نفسه يمارس حضوره بشكل ما، من خلال حركات تفاعلية / تجاوبية، مقروءة ـ إن جاز التعبير ـ وبذلك يرفض صورة العزلة التي يوضع فيها. فالغرائز والأهواء هي صيرورة جسدية، لها وجودها الذي لا يمكن انكاره. وليس قمع / نفي الرجل لهذا الوجود، بإسكات حركاته، أو تصميت هذا الوجود، سوى اعلاء من ذاته الرجولية، من قيمية غرائزه، ولجم لغرائزها، وتقييد لـ «داخلها».

كذلك، يكون تعامله / تفاعله مع الجسد في مظهره الخارجي، فالجسد وجه الداخل، لسان حاله، وتصميت الداخل يستدعي من لدنه، تصميته من الخارج. ويأتي الحجاب الذي يتجاوز حدوده كقطعة قماشية، وإنما لتعميق وتأكيد سلطة الرجل أكثر، أن الحجاب هو كلام صنعه الرجل، كلام أسود، سميك، متقرن، مراقب، ومعاقب، يغطي كل مسامات الجسد الأنثوي، حيث يعزله عن العالم الخارجي. والحجاب كتاريخ يؤسس لاستبدادية الرجل الذي لا يرى في الجنس الآخر «الجنس المشبوه، والغريب، والمبهم، والمخيف والمعتم»، سوى لسان حال العصيان، والثورة والمتمرد. إن الحجاب بهذا الشكل يكون صورته، كلامه عن خاصية المرأة: زوجته، أخته، أمه.. الخ الجسدية، وهو ينتج بهذه الممارسة الذكورية السلطوية الهيمنوية تجاه جسدها، الذي يضم إلى «شقاوة» وعيها، تاريخ قهره لها، واستعباده، تاريخ اختلافه عنها، وخلافه معها. فالرجل «هو» والمرأة «هي»، والرجل «أنت» والمرأة «أنتِ».. الخ. وما دام هو السلطة، وليس مؤسساً لها، وممتلكاً، فقد كان تاريخه طوال قرون وقرون تاريخ اضافات المزيد من الأدوات والوسائل والسلاسل الضبطية والتأديبية تجاهها، انطلاقاً من إيديولوجيا الرجل والرجولة. ايديولوجيا الهيمنة، وقانون الذكورة، ودستورها المستبد، ومن هنا جاءت كل التأويلات التي انطلقت ونبعت من أزمته مع نفسه، وفشله تجاه وجوده وفيه، وتأطرت بوعيه الاحادي، بكلامه الذكوري، مؤكدة لخاصية

تفرده، وبذلك ينهض الدين ملبياً لرغباته، فمعظم ما قيل، سواء في مصدره الشرعي (القرآن) بالدرجة الاولى، أو من قبل الفقهاء والمجتهدين في الدين، وتابعيهم، وتابعي التابعين، وجمهرات الاسلامانيين حول الحجاب، يؤكد منفعته الكبرى للمرأة، وضرورته بالنسبة لسلطة الرجل. وبذلك، ومن خلال محاكمات نفسية وعقلية، ومطاردات مقروءة ومكتوبة، وتوجيهات منبرية ومؤسساتية، أصبح الحجاب كلاماً يشي بشخصية المرأة، تعريفاً بها، في مراتبها المختلفة، واعية أو غير واعية، بسبب هذا التكثيف في إنتاج أدوات ووسائل الحصار النفسي والجسدي والعقلي للمرأة[1]. وليس كما تقول لويزا شايدولينا فقط، في ربط الحجاب بالمرأة الجاهلة، في كتابها المرجع المرأة العربية والعصر: تطور الاسلام والمسألة النسوية: «صار الحجاب في تصور المرأة الجاهلة قوة سحرية خارقة، فقدانه يجلب لها التعاسة والشقاء. أي أن مركب النقص الذي تعاني منه المرأة يرجع في اصله إلى تعلقها بالعادات والخرافات ونتيجة الحجاب في آن واحد»[2].

فثقافة الحجاب المكثفة، أو كلام الحجاب البليغ، الذي اعتمد ويعتمد وسائل وأدوات سمعية وبصرية، وأمثلة، تتوغل في أعمق أعماق وعيها، لتهيئتها، لتصديق كل ما يقال لها، قد صنع المرأة المطلوبة، وفق مقاييس الرجل، وتكونت نتيجة هذه الثقافة أمية نسوية ضمن دائرة الحجاب، وتغليف جسدها بأكثر من حاجز مرئي ولا مرئي مكثف وكتيم. وأصبح الصمت والتصميت المبثوثان والمكثفان من العلائم الكبرى المميزة لشخصية المراة المعاصرة، وخاصة في الآن الراهن. ومفهوم الحجاب بهذا المعنى يتجاوز ذاته وحدوده. إذ ليس الجسد الأنثوي المغلف بالحجاب هو الوحيد الذي يقدم لنا تاريخه تاريخاً كارثياً. فحتى الجسد الآخر الخارج على دائرة الحجاب،

---

(1) انظر حول ذلك: لويزا شايدولينا: المرأة العربية والعصر: تطور الاسلام والمسألة النسوية. ترجمة: يوسف شوكت ـ دمشق/ بيروت. دار الجيل، ط1، 1980، ص23 ـ 29، وص 181 - 187.

(2) المصدر نفسه، ص185.

يلفه ويحنطه حجاب لا مرئي، يشير إلى دونية جسدها، من خلال طبيعة تمثيلها الاجتماعي، ومكانتها في المجتمع إلى جانب الرجل.

ولكن ايديولوجيا الذكورة المشرعنة في ثوبها التيولوجي التي تحرك كل شيء من خلالها سلطتها، لم تحل المشكلة بقدر ما عقدتها أكثر. وهذا يعني أن الفضيلة الكبرى للحجاب، تكمن في انه بلا أي فضل أو فضيلة. فوعي المقموع في ظاهريته، وفي تداول مسرحه الاجتماعي والمجتمعي، لم يتلاش، أو لم ينته، وانما اتخذ مساراً آخر، اخطر، بحيث أصبح تصميت المرأة في جسدها، وعبره، ايذاناً ببدء ممارسة جسدية واعية جديدة، حيث ظهر وعي المكبوت عنيفاً، بل عنفاً. فسابقاً وقبل ارتداء الحجاب، كانت المرأة مكشوفة، معروفة في تحركاتها. أما بعد ارتداء الحجاب، فقد عبرت المرأة عن وجودها، عن سلطإنها أكثر فأكثر.

فتحت سلطة الحجاب، الذي هو كلام ذكوري مسربل سواداً وبالسواد، وبث ويبث حقائق تشير إلى فضيلة لبسه، وثوابه الكبيرين، بحيث يكون الصمت، أو التزام الصمت، معبراً إلى الجنة الالهية، صار بوسعها أن تعلن عن إرادتها وتمارس هوايات عديدة، تعبر فيها عن وجودها، تنذر بذلك وتهدد الرجل في سلطته، دون أن يكشف عن أمرها. فلقد أصبحت النساء سواء، وفقدت الملامح والتسميات وجودها. وللمرة الاولى في تاريخ البشرية تنخرط النساء في مشاعية اللون الواحد، وتوحدهن من خلال ملايينهن الموزعة في مجتمعات كثيرة، في أمية الانتماء هذه، وعقيدة الصمت المخترق، فتحت هذا السواد، صار بإمكان المرأة أن «تفكر» كما تريد، على أكثر من صعيد، وتزاول مهنة التفكير والتحرك فترة زمنية طويلة، دون أن يعلم بأمرها رقيب ما، أو حسيب. إن زحف النساء الاسود، يشكل بحراً متلاطم الحركات والامنيات، ففي الاعماق، يتحرك ويمور تاريخ قمع مرعب، وهيمنة ذكورية كليانية. وليس هذا السواد سوى اعلان عن لا فاعلية السلطة الذكورية، عن لا جدوى كلام الرجل. حيث سعى ومازال يسعى إلى الغاء «الجنس الآخر»، وان المزيد من التصميت، لن تكون خاتمته سوى المزيد من الغليان المضاد لسلطته، والاطاحة بها اثرئذ.

- في نظرته للغة:

ليست اللغة بمعزل عن المتعامل بها ومعها، عن متكلمها. وهذا يعني إنها لم تكن حيادية في يوم ما، بل كانت على الدوام تجسد وتظهر علاقة ما، وتشير إلى أخرى مشابهة أو مختلفة، إنها من حيث المادة حيادية، وليست مشحونة بالهاجس الايديولوجي وبهموم سلطة معينة ضد أخرى، ولكنها لم تكن ظاهرة للعيان بمثل هذه الحيادية، فتاريخها هو تاريخ اجتماعيتها، تاريخ انبنائها الاجتماعي لأنها لم تكن يوماً فوق الطبقات، أو الناس، وإنما جسدت وعيهم الاجتماعي، ولهذا فهي مؤسسة ومؤسسة ومتمأسسة. إنها مؤسسة، سواء في اطارها العام أو الخاص، الطقسي أم الطقوسي. كونها ضابطة مجتمعية واجتماعية، تعتمد على أدوات ووسائل ايصال وتأثير اجتماعية، وتصنفها، أي تمارس فيها تركيبات لفظية وقاعدية معينة، وبها تتواصل وتعيد، مع التحوير أو التغيير القليل، أو الاضافة، ما اعتمدت عليه سابقاً. فتاريخها مجموعة من السلاسل المتصلة، مهما كانت طبيعة العلاقة بين سلسلة زمنية وأخرى، بحيث لايوجد انفصال، بالمعنى القطعي بين مرحلة وأخر، ومؤسسة، باعتبارها تعمق باستمرار حدود هذه العلاقات الاجتماعية، وتضبطها أكثر. ومتمأسسة، لأنه لا توجد لغة غير ضابطة، ومنضبطة!

من هنا يحق لنا القول: إن تاريخ اللغة هو تاريخ ذكوري، سلطة، وهيمنة، وضبطية قواعدية اجتماعية، وان اللغة تشي أو تتكلم بلسان الرجل لا المرأة!

فخطاب اللغة في جميع أدوارها ومراتبها وطبقاتها الاجتماعية التي تجسدها، أو تشير إليها، خطاب ذكوري. فصورة الرجل، هي الموجه، هي المعيار، وهناك صمت يلف المرأة، أو تصميت لها، والمثال الأقرب إلينا هو ما يتعلق بلغة الدين، فهذه اللغة، في توجهاتها و توجيهاتها، تجد في الرجل واسطة عقدها، ووساطة أمنها، واسلوب تواصلها في الحياة، ودليل وجودها واستمراريتها.

فالإنسان فيها هو الرجل، قبل المـراة. وخطـاب الديـن يجـد في الرجـل نموذجه. والمرأة هنا تابعة ـ والقرآن، ليس بعيداً عنا في خطابه اللغـوي. فهـو في فقهيته وتفقيهيته، ينطق بلسان ذكوري، يشير إلى رجل بكل معنى الكلمة. فالرجل هو المعني بخطابه، والمرأة تأتي ملحقه به.

والدونية الاجتماعية تتضمن المـرأة. هـذه المـرأة الـتي تتحـرك تحـت مظلـة الرجل، تجد معنى وجودها، من خلال الرجل. إنها تصمت حين يتكلم الرجل. وتوزيع الأدوار الاجتماعية، وأسلوب الحياة والتفكـير، وأفضليـة القيـادة، وحـق الإرث... الخ، كل ذلك، يكـون لمصلحـة الرجـل. والقـرآن في حروفيتـه، مـازال يشكل الموروث الثقافي والتربوي الوحيد الأوحد، لدى المتفقهين وأولي أمـر المـرأة، متناسين وناسين طبيعة كل عصر، ومستجدات كل واقع[1].

ويكاد ما يقوله غراسيانوس في مرسومه الكنسي الشـهير (الصـادر حـوالي 1140 ـ 1150م) بخصوص علاقة الرجل بـالمرأة، وعلاقتهمـا بـا لله، ينطبـق حرفياً، على زعم الأغلبية العظمى من متفقهينا، من رجال الديـن الاسـلامي، ومفكريه الاسلامانيين: «ان صورة ا لله ماثلة في الرجــل (= آدم) الـذي خلـق أوحداً وجعل أصلاً للكائنات البشرية قاطبة، وقد أعطي مـن ا لله السـلطة لأن يحكم، بوصفه نائبه، لأنه على صورة الإله الأوحد، ولهـذا السـبب لم تخلـق المرأة على صورة الرب». ويضيف غراسيانوس، قائلاً: «ليس من قبيل الصدفـة إن لم تجبل المرأة من التراب الذي جبل منه آدم، وإنما خرجت من ضلع من أضلعه... لهـذا السـبب لم يخلـق ا لله في البـدء رجـلاً وامـرأة، أو رجلـين أو امرأتين، وإنما خلق رجلاً، ثم خلق المراة من الرجل»[2].

ولهذا نجد الرجل، يمنح نفسه مركزية كونيه، وحق اتخاذ أي قرار يراه

---

(1) انظر على سبيل المثال ذلك التوضيح الجميل الذي يقوم به الدكتور النويهي بخصوص حـق الإرث مثلاً في القرآن، من خللا ربطه بالواقع الاجتماعي، في كتابـه نحـو ثـورة فـي الفكـر الديني، بيروت، دار الآداب، ط1، 1983، ص155 ـ 166.

(2) نقلاً عن كتاب نقد مجتمع الذكور (تأليف مشـترك) ترجمـة: هنرييت عبـودي، بـيروت، دار الطليعة، ط1، 1982، ص19.

صالحاً لنفسه، وللمرأة، دون أن يأخذ رأيها، أو يطلب مشورتها. ومن هنا جاء تصميته لها، انطلاقاً من هذه المركزية المشرعنة المقدسة. وما دامت هي الطرف الذي يقع على مبعدة عنه، أو تشكل طرفاً لهدف ما عليها، لكي تعبر عن حضورها، إلا أن تتحرك في دائرته، في ظل مركزيته، أن تستلف منه كلاماً، هو واضع قواعده، واساليب ووسائل ضبطه، وان تحرص على قداسة صمتها الموجهة، حتى تكون معترفاً بها. وبذلك تكون هي الاختلاف الناقص، وهو الاختلاف الجذري الكامل، فهو واهب وجودها، و «تاج» رأسها، ولغتها التي بها تعرف ذاتها. ومن هنا، فإن أول ما يفاجئها وهي صغيرة، انقسام اللغة / الكلام. فهناك ما يخصه، وهنا ما يخصها!

إن اللغة هي أنظمة دلالية وإشاراتية، موقعية وموضعية. فهي تدل على وجود اجتماعي، للمرأة موقعها الخاص بها، وكذلك الرجل، وحراكها الاجتماعي المحدد، مقابل الرجل. لكن يجب أن نعرف أن هذه اللغة سابقة على المرأة، بحيث تكون المرأة في وجودها العربي، كياناً معطى للغة. أي إنها مجبرة على أن تقدم نفسها للغة، من خلال مجموعة علامات وصفات تميزها، وتلتزم بمواقفها فيها. أما الرجل، فكأنه يأتي إلى الدنيا وهو طفل، وتكون اللغة بانتظاره، ليمارس من خلالها سلطته، وسطوته المشرعنتين. فهو إذاً جسدها، ويمنحها صيرورة وجود، ويكمل رسالة، مرتبطة باسمه، بخلاف المرأة، التي تكتمل به. إنها كائن يضاف إلى الرجل، واسم معطوف، تتحرك، حركته وعلامته من خلال ما هو سابق عليه.

وتحديداً نقول: «إنها الكائن بغيره لا بذاته» فهي إذاً لا يمكن لها، «أن تعيش بذاتها... الخ..»[1].

إن مركزية الرجل في مجال اللغة تظهر في الكلام المتداول، وفي الصمت

---

(1) القول للدكتورة خالدة سعيد. نقلاً عن الدكتور حليم بركات في كتابه: المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي - بيروت، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986 - ص186.

المفروض على هذا العسف المفروض بدوره علـى المرأة، في مجال المخاطبة أو بناء الجملة، أو الإشارة إلى جمع معين. فإذا رأينا عشر آنسات، وبينهن رجل، نقول: هؤلاء جاؤوا، أو يعملون كيت وكيت. وهذا يعني أن اللغة تمارس حضورها من خلال مركزية الرجل. وربما مثل هذه الملاحظة/ الإشارة لا ولم تلفت النظر، ولكنها في حقيقتها تعبر عن تقسيم مرعب في اللغة، وتحكم بمفرداتها وصياغاتها القواعدية والنحوية. وهذه الملاحظة تذكرنا بالوعي الكارثي الذي تعيشه المرأة، وتعاني منه منذ لحظة قدومها إلى الوجود، إلى الحياة, فبعد مضي فترة زمنية لا تتجاوز سنوات معددوات من عمرها، لا بد أن تكتشف ماساتها المحكومة بها والتي لا تستطيع فكاكاً منها، مأساة تمايزها عن غيرها، عن الجنس الذكر، فالمرأة جنس آخر. وهي بذلك تلبس بمجموعة من الطواطم والضوابط، التي إذا حاولت تجاوزها تفقد مبرر وجودها، ككائن واع، أو عاقل. فهذه اللغة تبين، من خلال الآخرين، حين تخضع لعملية تلقين اجتماعية، ما درجتها الاجتماعية، وكيف هي مرتبتها الاجتماعية. وتحديداً «دونيتها» وهي من خلال هذا الوعي المتنامي، عليها الالتزام بهذه القواعد، والتحرك على أساسها، هذه القواعد التي ترتب وتنظم طريقة تفكيرها، واتجاه هذا التفكير، وحركاتها، أي تصميتها، لأن هناك من يمثلها، يتكلم باسمها، أي الرجل. ولكن هذا التمثيل، هو في جوهره، تحوير متنام لشخصيتها، أي سلسلة عمليات متتابعة، لجعلها، في مستوى ظنه بها، ورغبته فيها، ونظرته إليها، لا في مستوى رغبتها هي. إنه يمثلها، لكي يمثل في شخصيتها بالتحديد.

إن اللغة بصورة عامة تتكون بالتدريج، على مراحل أولاً، ثم تكون تلك القيم والضوابط القيمية التي بثت فيها اجتماعياً، وتكونها بالتالي، وهي في ايصال ذاتها إلى وعي أي كان، تجد مشقة كبرى. لإنها ليست مجموعة كلمات، وصياغات نحوية وجملية قواعدية فقط، بل كياناً اجتماعياً ومجتمعياً، تحتاج إلى فترة زمنية طويلة نسبياً، حتى يتشربها ويستوعبها وعي المتلقي، أو الذي يود تعلمها ثانياً، أي حتى تتموطن فيه، أو تسكن

فيه. وبعد ذلك تأتي المرحلة الثانية، فبدلاً من مساعيها المتنوعة للتوغل فيه، وعبر جهود جهيدة، إذا بها هنا، تفرض حضورها، وانظمتها البيانية والضوابطية، إنها هنا تعيد صياغة وعي المتلقي، بعد أن كانت تصاغ قبلئذ، بل تعيد انتاج صياغة شخصيته، حين يجد نفسه مسكوناً بها، ومضطراً إلى التعامل معها وبها، لتأكيد حضوره / وجوده، وهي في صياغتها للتفكير، توجه ككلام مسموع، أو مكتوب، وعيه المتكلم.

واللغة العربية غنية عن التعريف دون أن نعطيها / نمنحها استثناء لغوياً كونياً، في مجال صياغة: وعي الإنسان، من ناحية التوجيه والتوجه الخطابيين. صحيح أننا لا نمنح اللغة هذه سلطة استثنائية أيضاً، ودوراً أولياً في بناء وعي الإنسان أو صياغة وإعادة صياغة شخصيته، وفق علامات فارقة إنتاجاً (بالمعنى الاجتماعي للكلمة) وتوزيعاً وتداولاً، ولكننا نجد فيها حضوراً ملفتاً للنظر، من جهة المتكلم الذي هو ذكر، وتأكيد سلطته / مركزيته، مقابل إعطاء أهمية دنيا، درجة ثانية أو لاحقة، وتبعية للرجل. وبذلك يجد الرجل نفسه داخل هذه اللغة صاحب أنوية متعالية، صاحب كلام مسموع، ومجسد قيم، وحاملها، ومسكوناً بالسلطة، وممارساً لها، خلاف المرأة التي تجد نفسها مسكونة بسطوة اللغة هذه، في انتاجية أدواتها ووسائلها وأساليبها الانشائية الرجولية المنشأ والحركة، وهنا نجد فعل التصميت مميزاً لها، وبذلك تتحرك به، لا فيه، وتتمظهر من خلال واضعه، وعلى أساسه.

وليس غريباً وغرائبياً، أن تكون وتأتي الكتابة تجسيداً لفعل كلامي، يشيء بسلطة الرجل: قانوناً، ودستوراً، واسلوباً حوار، وعملية وعي، وممارسة تفكير. فهي في الكتابة، تظهر تخارجية، رغم كل حالات الإدعاء، التي تظهرها صاحبة قرار ومتمتعة باستقلالية ذاتية.

ففعل اللغة فيها، هو فعل يتجاوز وعيها لذاتها، يسمح لها بالتعبير عن ذاتها، دون أن يهيئها لكشف مكرية اللغة هذه ولعبتها المذهلة في إخضاعها لضوابطيتها الاجتماعية وقطبيتها الذكورية بحيث تزاول الكلام والكتابة وبالكاد

تكتشف ما الذي يحركها ويقف بين السطور متخفياً ويصيغ قواعدها التي تلتزم بها ويفصل بين جملة واخرى كل منها تعبر عن حالة مغايرة ويتهكم عليها شامتاً بها عبر لغة لا تستطيع رفضها في قواعديتها خوفاً من ان تجد نفسها خارج كل سياق اجتماعي أي ترفض وجودها ككائن واع معترف به.

إنها ـ وفقاً لهذا التصور ـ تعيد صياغة وجودها باستمرار وتبعيتها للمهيمن عليها مادامت اللغة تمتلكها وهذا يعني أن الكتابة مدونة باستمرار وتبعيتها للمهيمن عليها المراة نفسهاف يها معبرة عن وجودها المستلب في الوقت الذي تعتقد فيه واهمة أو متوهمة أنها تشي بحضورها الكلي. لأنها نتيجة عمليات «لغونة» طويلة، وممارسات كلامية مهيمنة، وتلقينات ضبطية لسلوكها، تتشكل لديها قناعات / حقائق نفسية، لا تلبث أن تتمظهر في صفة/ هيئة الحقائق العلمية. وهي في الوقت الذي تمارس فيه حضورها على صعيد الكتابة، تعلن عن لا حضورها، بوصفها تتكلم من خلال متكلم / ملقن في كيانها. فتصبح الكتابة غياباً لها، وتغييباً لحضورها الفعلي، وتصميتاً لذاتها الأنثوية ككيان متميز. وتصبح هي نفسها ضابطة قيمية ولغوية واجتماعية لنفسها وعليها. وكما أن الكلام يكون بالنسبة لها حضوراً متجلياً ومسموعاً للآخر / الرجل فيها، في سلسلة تركيباته القيمية والإرشادية والمجتمعية، والتصميتية لوجودها، كذلك الكتابة، لغة مقروءة، أو ممارسة لغوية تقرأ، تكون حضوراً صانعاً لشخصيتها على أكثر من صعيد بوصفه حضور نموذج النماذج (الرجل)، الذي يغيب خاصيتها الأنثوية، بل يصمتها.

ولعل ما كتبه محمد نور الدين أفاية حول علاقة المرأة في مجتمعنا العربي الإسلامي بالكتابة، يشير إلى هذه الخاصية المصادرة أو المشوهة: «فجسد المرأة في الخطاب الإسلامي القويم العقيدة هو نتاج السلطة الذكورية القدسية. إن جسدها يشكل المجال الحيوي الذي تنبعث منه الكتابة الذكورية. على اعتبار أن جسدها لا يتمتع بحريته الجنسية في استقلال عن القانون والنظام والمؤسسة التي تستمد سماتها ومعاييرها من المطلق واللاهوت. هكذا يتداخل الجسدي والقدسي في البنية العربية الإسلامية بشكل كبير.

ويتخذ هذا القدسي من جسد المـرأة حقلاً للتقنين والكتابـة مـن أجـل ضبـط خلقها وإبداعها»[1].

فجسدها بوصفه فراغاً، صمتاً، يهبه / يمنحه الرجل معنى وقيمـة، مـن خلال فعل معـين، أو مجموعـة أفعـال، في تعامله معهـا، داخـلاً وخارجـاً. ولذلك تكون محسوبة عليه إثر، أو نتيجة هـذا الفعـل، أو الأفعـال المتتاليـة. وهي وفقاً لهذا تحمل قيمة، سمة معينة، وتسـكنها مـن خـلال هـذا التعامل الذكوري.

وكذلك، فإنها تعرف بوصفها زوجة فلان، أو بنـت فـلان، أو أم فـلان. وليست عائلة فلان، سوى عالته، مهما كان وضعها، ومرتبتهـا الاجتماعيـة، ووظيفتها، ولها ولي أمر، أو رب بيـت. وضمـن هـذه الأطر تجد نفسـها، أو تبصر حقيقتها المدعمة، أو المسندة إلى حقيقة معرفـة. تخرجهـا مـن نكرتهـا، هي حقيقـة الرجـل. ورغـم أن اللغـة علمتنـا إن وراء كـل رجـل عظيـم امـرأة عظيمة، إلا أن المتداول ليس كذلك. فهـي تظـل في خانـة الغيـاب، في خانـة الصمت والتصميت. وإلا لماذا نجدها كائناً ملحقاً بالرجل؟

واللغة علمتنا، وتعلمنـا حتـى الآن حقيقـة اجتماعيـة، وهـي أن الرجـل يمثل حضوراً متواصلاً، بوصفه كلاماً مسموعاً، وكلاماً يفرز سلطة تحمل صورة الرجل وسطوته. بحيث يصبح الكلام معادلاً للرجل، نتيجة الميراث الذكـوري الذي يعتنقه أو يتضمنه. والمرأة تمثل وتكـون نسـياناً، بوصفهـا صمتـاً، أو مـا يشبه الصمت المفروض عليها، وتصميتاً يتحكم بها، وينظـم كيإنهـا الجسـدي والمعنوي والعقلي، وإذا أرادت الحضور. فما عليها إلا أن تسـتعين بـالكلام في انبنائه الذكوري. هكذا يتجلى المنفـى الأنثـوي بـين غربتـين قـامعتين. غربـة المنفى المتعلقة بالكلام الذي تستعين بأدواته حتى الآن، والذي يُصمت ما يعبّر عن حقيقتها كأنثى. ككيان، لـه علاماتـه الإنسـانية الفارقـة. الكـلام الـذي يهبها حضوراً هيكلياً لا ذاتياً، لأن قواعده، أو ملفوظاته اللغوية، تحـول دون

(1) راجل حول ذلك: مجلة الوحدة - العدد 9، 1985، ص67.

تحقيق هذه الاستقلالية، وغربة المنفى المتعلقة بالحضور كصمت، وتصميت، حيث تظل خارج دائرة المحسوس به. ورغم أن لاالحضور يتمأسس أو ينبني على النسيان الوظيفي، أي أن حضور الرجل يتحقق من خلالها، بشكل ما أو بآخر، إلا أن المتداول، نتيجة هذه الهيمنة، وبمساعدة اللغة في موروثها الذكوري، هو أن النسيان صمت، لا معنى له، بل سلبي، والمرأة ليست شيئاً إلا به، كحضور، تكون معلومة فيه. أليست المرأة في المجتمع العربي، حتى الآن، تعبر عن حضورها من خلال حضور آخر يُعلم عنه، هو حضور الرجل؟.

الحراك الاجتماسي لتصميت المرأة في المجتمع العربي:

لقد تبين لنا، حتى الآن، أن خطاب المتكلم الذي تمارسه، أو تزاوله المرأة، لا يُمثلها، ما دام هذا الخطاب يقدم لنا نفسه من خلال متكلم آخر، يضاد المرأة بشكل ما أو بآخر، عبر أدوات ووسائل وصيغ تعبيرية، بدلاً من أن تظهر المرأة في حقيقتها التي تريدها هي، تقدّمها في صورة مغايرة لتلك، باعتبارها تتجاوزها، أو تقصر عنها، من حيث القدرة على تبيان وتجلية ما تريده. إنه خطاب آخر في جوهره، إذا دقّقنا في مساره البياني الاجتماعي. وبذلك يصبح خطابها اللغوي لا خطاباً، بل خطاب لا حقيقة، خطاب تصميت لكينونتها، حيث يختزلها، ويختصرها، ويصادرها من إطارها الأنوثي ذي العلامات والصفات المميزة، ويلحقها بـ «مملكة الرجل». والنتيجة هي أن حضورها ليس حضوراً مستوعباً، ليس حضور وعي عمقي، بقدر ما هو حضور جسد مصموت، ووعي مكبوت، وعي تاريخ لا يفصح عن تاريخه، فهناك دائماً نسيان، يُمارس فيها فعله الوظيفي والاجتماعي، نسيان يراقبها، ويشدّها إلى عالم مجهّز لها، من قبل «القوّام عليها» هكذا تتجلى صورة المرأة في المجتمع العربي.

فما هو الحراك الاجتماسي لتصميت المرأة في مجتمع كهذا؟ وهل استطاعت اللغة، من خلال تفكيك بنيتها، والتمعن في حراكها الداخلي، أن تقدم حقيقة هذا التصميت؟

قد يبدو هذا الإجراء التنقيبي في بنية اللغـة، وفي حقيقـة المـرأة المتداولـه فيما بيننا أشبه بمغامرة طيش فانتازية، أو لعبة ألفاظ، فذلكة، لا تمس الواقع المعاش، بالنسبة للمرأة، ولهذا تفقد كل مصداقية لها. إننا لا ندّعي هنا، أننا قدمنا كل ما يجب قوله بصدد ما هو ممنوع قوله، من قبل السلطة الذكوريـة، لأن هناك «إيديوفوبيا» ـ أي الخوف من الأفكار ـ خاصة إذا كانت هذ الأفكار تقتحـم صدفـة المتـداول المحـروس. ولكننـا نسـتطيع الإدّعـاء، بأننـا حاولنـا الانفصال عن هذا المتصل في تداوله المحروس اجتماعياً مجتمعياً، حول كل ما يتعلق بالمرأة لغة وأسلوب كلام، وحركات منضبطة، وطبيعة علاقات....الخ.

لقد أشارت الدكتور فهمية شرف الديـن إلى حقيقـة القهـر الـذي تعانيـه المرأة في المجتمع العربي، من خلال ربطه بنظام الانتاج كما في قولها: «إن ما تعاني منه المرأة ليس قائماً في أنوثتها بل في نظام الانتاجِ الذي تخضع له مـع الرجل. هذا الفهم يلغي الصراع ضد الرجل بوصفه رجلا. فليست مشكلة المرأة متركزة في الرجل، وإنما في علاقات اجتماعية هي نتيجة حتمية لنمط الإنتـاج السائد والتي يدافع عنها الرجل، كما تدافع عنها المرأة؛ إن الثنائية الضديـة الـتي تُشكل إطـار المشـكلة ليسـت صحيحـة إلا فيمـا هـي تراتبيـة القهـر الاجتماعي ولكنهـا في عمقهـا مطروحـة علـى مستوى آخـر غـير الخصوصيـة الجنسية لأنها قائمة في نمط الإنتـاج الـذي يحكـم العلاقـات»[1] وبـالرغم مـن تقديرنا لرأي /تحليل/ تشخيص كهذا، من قبل «أنثى»، لها إحساس مختلف عن إحساسنا، في تبصرتها بواقع المرأة، إلا أنه يظل قاصراً، ولا يُشكل جواباً على سؤال بخصوص قهر المرأة في المجتمع العربي، أو استلابها مـن كـل مـا يعبّر عن شخصيتها، وإلحاقها بـ «سوق» الرجل السلعية.

إننا بهذا القول/ النقد لا نلغي قيمية العنصـر الاقتصـادي، وأهميتـه. كما في إشارتها إلى نمط الإنتـاج. فالعـامل الاقتصـادي لـه أهميـة كـبرى في قراءة أي واقع. ولكنْ يجب علينـا أن نحـدد موقعـه وموضعـه التـاريخيين

---

(1) راجع العدد نفسه من مجلة الوحدة، ص 81.

والاجتماعيين. فالإطار التاريخي لمجتمع ما، هو الذي يبيّن مدى تأثير هذا العامل، قليلاً أو كثيراً، إلى جانب عوامل/ عناصر أخرى، تشاركه بنسب مختلفة، حسب مستوى الحركية الاجتماعية والإنتاجية والسياسية، لهذا المجتمع أو ذاك. إنها عوامل ثقافية، ودينية، وأسطورية شكلت قناعات الناس، وهذه بدورها، اكتسبت مصداقية علمية معينة، وسياسية...الخ.

وبالنسبة لموضوعنا، وفيما يتعلق بمجتمع متخلف بدرجات مختلفة، هو المجتمع العربي، ومضطرب في مبياناته الثقافية، وأشكال المواجهة الفكرية، وطبيعة التيارات الفكرية العاملة والفاعلة في بنيانه الأجتماعي، تظهر الإيديوّلوجيا، بوصفها العنصر المهيمن على حركية هذا المجتمع الإجتماسية والاقتصادية والفكرية. ويظهر العنصر الاقتصادي، وتحديدا نمط الإنتاج، مشغولاً بهذه الهيمنة الإيديولوجية. ونجد تأكيداً وتوكيداً حول ذلك، في أن أشكال العلاقات الاجتماعية والاقتصادية/ الإنتاجية، توضح هذه الإيديولوجيا علاماتها، بل وتصيغ مادتها.فطبيعة اللغة المتداولة، التي تنسج وتركب وتحرك أدوات التفكير، بل التفكير ذاته، طبيعة ذات قشرة صلبة، أشبه بصدفة عصية على الاختراق، لأنه من نتاج مئات السنوات تُظهر العنصر الذكوري/ البطريركي صاحب السلطة المرجعية الأولى، في اتخاذ أي قرار اجتماعي وسياسي وثقافي...الخ وهذه اللغة ليست جامدة، بل حركية، إلى اقصى حد، تبلغ من الليونة والمهارة حداً، تستطيع عبرهما اختراق أي حاجز نقيض لها، أو إخضاع أي جديد لمنطقها، وجعله على مثالها المتوارث. وتبلغ في الوقت نفسه من الصلابة والقسوة حدّاً تستطيع عبرهما تحطيم كل ما من شأنه النفاذ إلى صدفتها ــ حتى الآن على الأقل. إنها باعتبارها سلسلة منظومات دلالية وإشاراتية، وأدوات ربط عقلية، وتكوين رؤى، وتشييد نفوس، وصياغة سلوكات محددة، عبر تاريخها الطويل، تمتلك القدرة على البقاء. حيث يساهم الرجل والمرأة سوية في إدامتها: الرجل انطلاقاً من قناعات ورؤى اجتماعية معينة، والمرأة انطلاقاً من أشكال ترويض وإغراء وترهيب وترغيب نفسية

وثقافية ودينية، تبقيها داخل حدود هذه اللغة، بحيث تعيد هي نفسها صياغة شخصيتها بالشكل الذي ترضي فيه وبه «الآخرون».

الا نجد المرأة عاملة، وموظفة، وكاتبة، وصاحبة مهنة حرة.. الخ ولكنها رغم ذلك تحتفظ بشخصيتها التي سمّينها، أو سُميت بـ «تقليدية» في علاقتها بكيإنها الأنثوي، فهي كائن مختلف، لا من جهة الأفضل، جهة المساواة الحقيقية مع الرجل، بل من جهة الأسوأ، في الدونية التي تض نفسها فيها قانعة بها ومقتنعة؟ فالحراك الفكري يبدو أنه ينسج وعيها ويعيد صياغته بالشكل الذي يضمن بقاءها امرأة في مستوى الجسد، أكثر من بقائها امرأة في مستوى العقل. وهذا يعني أن تغيير البنية الاقتصادية، وجعل النساء جميعاً في المجتمع العربي، عاملات، أو يمارسن أعمالاً مختلفة، لا يلغي تبعية المرأة، أو يرفع عنها هذا الخطر التصميتي، بل لابد بالمقابل، بل وقبل ذلك، من تغيير بنية التفكير هذه، وتحطيم هذه الصدفة الإيديولوجية، وهذه القناعات «المؤسطرة»، لتصبح المرأة، لا الكائن المختلف سلباً، بل الكائن الإنسان بالفعل.

قراءة تنقيبية «صامتة» في عبارة «الله أعلم».

﴿يعلم ما في السموات والأرض ويعلم ما تُسرُّون
وما تعلنون والله عليم بذات الصدور﴾

(صورة التغابن 4)

>> تحضرنا الأسطورة من خلال نصوصها، التي تشكل شهادات عليها، وعلامات وجود لها، وتخبرنا هذه النصوص عن حقيقة الأسطورة، وكيفية انبنائها، وتوزعها في الزمكان، وتداولها، وعملية المؤثّرات الوظيفية فيها.

نقرأ في سطورها عن الكون الذي ينتظم / يتنظم، من خلال شبكة ضخمة من الرموز والعلامات، والإنسان ساكن فيها، رغم أنه هو الذي أوجدها، نتيجة انخراطه في الكون فهناك إله قوي، خارق، يحمل الكون، بكل مكوناته، ومحتوياته، ومحركاته، ويسوسه، وتوجد آلهة أخرى، أدنى منزلة منه، تتبعه في النهاية، تمثّل الأشياءَ، وتعنونها، وتحركها، أو تعبّر عنها، أو تتحدث باسمها فلكل شيء إله. وهناك صراع بين هذه الآلهة، ولكن هناك في القمة اللامنظورة، يتربع إله جبار عتيد يتحكم فيهم (ذكوراً وإناثاً). ويظل الإنسان معيوشاً بصراعات الآلهة، وسطوة الإله الأكبر، ويرى في كل ما يشعر به، ويتلمسه، ويقرأه، ويتذوقه، حضوراً لإله ما، لقوة خفية، تختزن فيه، أو تهبه معنى وقيمة، وفوق كل ذلك، يوجد إله أقوى حضوراً، يعلم بكل شيء،

يتجنب غضبه، أو يبتغي رضاه باستمرار، ولهذا كان يجد في كل ما يحصل، ما يجري في الكون، وهو داخل في صراعاته وآفاته وتحولاته، امتداداً لحضور الإله الأكبر، ومرتبطاً به، أو تابعاً له.

فما كان يسره، كان يعتبره بمثابة رضى إلهي، وما كان يبعث فيه الرعب والخوف، كان يعتبره تعبيراً عن غضب إلهي، ونقمة، وإن الخلل الحاصل في الكون، سببه شر ما، لا بد من حدث معين يعقبه (عقاب معين)، أو تقديم (أضحية)، فالأضحية تتعلق بالعقاب، وكأنه من خلالها، يتنازل عن قوة فيه، ويتقرب من الإله الأكبر، ويعترف أكثر بحضوره المطلق، هذه الأضحية، كانت تشكل الواسطة الكبرى بينه وبين الخارق في قوته وعلمه وحضوره، وامتلاكه لكل شيء يليه، ولا شيء يعلوه، وسيطرته عليه!

وحين يحضرنا الدين من خلال نصوصه، ويقدم لنا أوراقه، التي تعبر عن حضوره في الكون، بل عن احتوائه لهذا الكون نفسه، وتخبرنا هذه النصوص بدورها، عن حقيقة الدين، وكيفية تشكله، وفاعلية مؤثراته.

وهكذا نقرأ في سطورها عن الكون الذي ينتظم دينياً، نقرأ عن ذوبان وتذويب الأسطورة بفاعلياتها الكبرى، داخل (جسد) الدين، واعتبارها إثرئذ حقيقة بلا حقيقة، أي خرافة، داخل التاريخ، ما دام الدين قد جردّها من فعالياتها، وحضورها التاريخي بشكل ما. ونكتشف داخل هذه النصوص حضوراً وحيداً لإله واحد أحد، وغياباً أو إلغاء وتصفية لكل الآلهة الأخرى التي تلته منزلة، وكانت تتبعه بشكل ما. أهي هنا، في نصوص الدين، قد حورّت وبدّلت، بالملائكة الذين يسبحون باسمه، رغم أنهم لا يمثلون الأشياء والعناصر في الوجود، ولا يتدخلون فيها، أو يتحركون فيها، ويعبرون عنها، ولكنهم في النهاية يراقبون كل شيء، فهم سمع الله، وبصره، وجهاز مراقبة لديه؟ وهنا يدخل الإنسان تاريخاً جديداً، أو يحتويه تاريخ جديد، فلم تعد هناك آلهة صغرى، بقدر ما تجلى هناك إله أكبر، يمكن تخيله، من خلال نصوصه التي تتحدث عن (أسمائه الحسنى) الخاصة به حصراً، هو الذي

يحرك الكون، ويهبه معنى، ويمنح الإنسان كل ما هو بحاجة إليه. وبعد، وراء حياته ومماته.

وكذلك التمعن في الكون البديع، فكل ما في الكون يشكل رموزا دالة عليه، ودلالات تتحدث عنه، فالكون شبكة هائلة أو ضخمة من العلامات التي تخبر عن حضوره اللامتناهي، كما يوحي لنا خطاب النص الديني. فالإنسان هنا إذا، من خلال هذا التأمل فيما حوله يكتشف الحضور الإلهي، ويعلم بمدى انتشاره وقوته. وهذا اللاتناهي في الحضور الإلهي، يعلمه بحقيقة ما يقابله، وما يتضمنه، وما يواجهه، وما يلاحقه، وهو كونه ـ نفسه ـ داخلاً، في شبكة هذا النظام، وإن كان يعتبر الكائن الحي الوحيد الذي يعي حقيقة التحولات في الكون. وليس ما يشعر به، وما يراه، ويتلمسه، سوى أدلة، تشده إلى الحقيقة المطلقة، التي يرتهن وجوده باسمها، حقيقة الوجود الإلهي. وليس اكتشاف هذه الحقيقة، بشكل ما، سوى تأكيد على تبعيته لها، وأن ما فيه وهو منظم، داخل في هذا النظام الكوني، الذي لا يعلم منه إلا القليل القليل ـ كما يوحي إليه، من خلال نصوص الدين هذه ـ وهو يعني أن ما يعلمه، هو جزء يسير جداً، مما يعلمه ـ المعتبَرُ ـ خالقَه، العالم بكل شيء: سراً وعلناً! وكما أننا نجد داخل النصوص الأسطورية، معايشة الإنسان لما كان يفكر فيه، ولما كان يتخيله، حيث كان يعيش الأسطورة، في الوقت الذي «ينتجها» بوصفها، نابعة من طريقة عيشه، أو أسلوب حياته في الوجود. فما كان يتخيله، ما كان ينقله إلى كلمات، ورموز، وطقوس إثرئذ، كان يعبر عن تماسه مع الكون الذي لم ينفصل عنه، أو عن تماسه مع كل خاصة من خصائص الطبيعة، حيث يعتبر ذلك، الأسلوب الأمثل للتكيف مع المحيط.

فما كان يعلمه، هو ما كان يعيشه، ما كان يقوم به، دون أن يعني ذلك ثباته في هذه الحالة، وإلا فكيف بوسعنا تفسير أو تأويل وشرح دخوله إطار الدين، أو تحوله من طقس أسطوري، إلى طقس ديني؟

لقد كان في إطار الأسطورة يلتصق بما يمسه، ويعيش كل تحول فيه، ويتأثر

به، وكان يعتبر كل ما يصدر عنه، وهو لصيقه، قاصداً إياه، أو مستهدفاً إياه، وهو ما جعله، وهو معتبر نفسه أضعف من أن يواجه التحديات الطبيعية، وأجهل من أن يحيط بـ (سر) التحولات والتغيرات التي تحدث أو تجري، حوله وفيه فكانت تبعيته لهذا النظام الذي يجهل «إوالياته» العظمى، أو الكبرى، نابعة من هذا اللا علم لديه، أو على الأقل، من عدم قدرته على فك «أسراره»، وهكذا فما كان يجهله، تحول إلى سلطة مستعبدة له.

ولا نقصد بذلك، أنه هو نفسه، من يصنع هذه السلطة، ويدفعها إلى استعباده، وإنما تمنحنا الأسطورة في عيانيَّتها، وفي حراكها الاجتماعي والتاريخي (دون أن نفرض عليها، أو أن نمارس فيها قمعاً تأويلياً، يتطابق وفهمنا لواقعنا الراهن) تصوراً عن العلاقة بين الإنسان قديماً والمحيط الذي يعيش، فهو نفسه كان يساهم في تأسيس هذه السلطة، في صبغتها الماورائية «حسب مفهومنا المعاصر»، أو في صيغتها العفوية والطبيعية، «حسب مفهومه قديماً»، وهي سلطة لم تكن تمثله وإن كانت متمأسسة عليه، أو فيه، أو انطلاقاً منه، حسب موقعه، أو مرتبته الاجتماعية. فالسلطة التي تشير إلى أعضائها، كانت تميزهم عن بعضهم بعضاً في الوقت نفسه. فهناك من يخضع لها، أو يتجسد فيها، بوصفه محمولاً بها، ومدلولها، وعلامتها المتجلية، والخضوع لها، هو أن يكون، ويشكل قوة مضافة، ومتحركة، ومتتابعة داخل جسدها، أي محتوىً داخلها، ليس لصالح ما ينبغي مستقبلاً بالتأكيد. وهناك من يعيش لأجلها، أعني بشكل دينامو «ها»، أي متراسها ومرتكزها، دون أن يكون داخلاً في تشكيلاتها الضبطية والانضباطية أو مسكوناً لها، وإنما تابعاً لها.

وفي النهاية ـ أي وفقاً لهذا التصور ـ تصبح قوة مفارقة له، أعني للذي يتبعها، وفوق مستوى وعيه، مقدسة أي لا تعود له وظيفة بخصوص كيفية ممارستها لمهامها الضبطية والانضباطية بقدر ما تكمن هذه الوظيفة، في سماع أوامرها، أو الدوران في فلكها، والتجسد وفق توجهاتها. وتصبح بهذا الشكل العلمَ الكلي المتحكّم فيه. فما يتجسد فيها، أعني من تتجسد فيه، هو الذي يمارس وظيفة الإله في علمه الضابطي والانضباطي.

أما في إطار الدين، فهو يصبح هنا مسكوناً بإله خارق القوة، مفارق له، ومحايث، في الوقت نفسه، فعلى صعيد المفارقة، يعتبر الإله فوق مستوى وعيه، متجاوزاً له، في محدوديته، ونسبته، أو آدميته (ناسوتيته)، وتقوم هذه المفارقة بين سلطان دائم، كلي، مطلق الحدود والنفوذ، وسلطان محدود، داخل في حدود السلطان الأول، ومعتبَر مقتطَعاً منه، وملحقاً به. بين وعي شمولي، لا متناهٍ، يخترق المجاهيل والمغيوبات، ويعلم ما يُتداوَل في السر والعلن، في (مملكة) السكوت والكلام، الصمت والحركة، ووعي نسبي، يتطابق مع محدوديته في الزمكان، ونسبية قواه العقلية والجسمية في الوجود.

وعلى صعيد المحايثة، يعتبر الإله داخلاً في تكوين الإنسان، بل المكون الفعال له، وراسم غاياته وأهدافه وعالم أسراره وخفاياه، دون أن يكتشف هو ذلك. أي بتعبير «كانت» هناك (الشيء في ذاته) وهنا تنهار الحواجز والمسكونات بقوى آلهة صغرى، صغيرة، ينفتح الكون، ناطقاً بلا تناهي الإله الواحد الأوحد، يبسمل ويحوقل ويعوذل باسمه، ومن خلاله، ويرتقي الإنسان إلى مستوى مسؤولية أكثر وعياً وانضباطاً. إنه يصبح مسؤولاً أمامه داخلاً في ملكوته، مسكوناً بقواه، لا يستطيع فكاكاً منه. تُرى كيف يتجاوزه، وهو ساكن فيه بإرادته، وتماميّة سلطانه؟

وهذا السلطان/السلطة، يتوزعان، ويتجسدان، في من يعتبَر حاملاً مسؤولية الإشراف على الكون، بالنيابة عنه، أي خليفة له في ا لأرض. وهنا يصبح الإنسان مساهماً لهذه السلطة. وفيها، ورمزاً من رموزها، ومعنى وجودها. ولكنه في جوهره الاجتماعي، حيث يفقد هذا الجوهر جوهريته الفردة، في مطلقيتها، ولا اجتماعيتها، إن جوهره، هو في اجتماعيته، حيث تكون علاقته مع السلطة، علاقة حامل لها، أي معنوناً لها، ومحركاً، وعلمها المحرك، ومحمولاً بها، من خلال تحويل ما يُتصَّور بوصفه قوة كونية، يتجاوز بعلمه كل علم بشري محدود، إلى علم بشري متعال، لكنه مذوَّب، وموضوع في رموز هذه السلطة، هذا العلم الذي يصبح لاحقاً مرشداً ومهدياً «أبناء السلطة» الذين يكونون موضوع السلطة، أي الجهة التي تمارس

السلطة تحركُها، نحوها، أو فيها، ومن خلالها تشـكّل علامـات حضورهـا، وتنشر علاماتها ويظل الاسم الإلهي محتفظاً بتماميَّته، بقداسته، بتعاليه علـى كل شبهة وانتقاد، وتحكمه بكل ما هو موجود جماداً، أو نباتاً، أو حيوانـاً، أو إنساناً، من موقع اتصافه بالخوارقية في صفاته.

لكن أكبر انقلاب في تصور الإنسان لمفهوم الإله، لمفهوم علمه لما يجـري، وبما يجري، قد جرى، وما يزال يجري، من خلال إعطاء السلطة في صيغتها الموضعية، حضوراً كونياً، أو امتلاكياً لك ما هو موجود.

فعبارة «ا للّه أعلم»، تصبح هنا «السلطة أعلم» وهذا الإعلان، الذي لا يُعلن، ولم يُعلن عنــه حتـى الآن، هـو بمثابـة الاسـتلاب الكونـي الأكـبر، في مأسسـته الاجتماسية للإنسان ليس الإنسان في مفهومه الانطولوجي (الفويرباخي) أو حتـى (الفوكوي) «حيث يظهـر الإنسـان شـيئاً، يتحـدث عـن نفسـه، بوصفـه ضحيـة انطولوجية، تتحكم فيه تكنولوجيا سلطوية، حيث يشكل جسده «نفســه» حقـلاً متأثراً بقوة هذه التكنولوجيا، ومحمولاً برهبتها وهيبتها وسطوتها، وكأن السـلطة قوة مفارقة للإنسان، تعلم بكل ما يدور بخلده، وتتحكم بهذا المعلوم، وتبعـثره أو تستثمره، لكي تعيد (إنتاجـه) ليتطـابق مـع تقنيـة علمهـا السـلطوي»، وإنمـا في مفهومه الاجتماعي، التاريخي، الثقـافي. إذ إن عبـارة «السـلطة أعلـم»، تمـارس حضورها، من خـلال تجريـد الإنسـان مـن موقعيتـه الاجتماعيـة، وبعـثرة وعيـه الاجتمـاعي، وعيـه بالمكـان المحسـوس، والزمـان المشـحون بـــدلالات التـــاريخ المجتمعية، ومن ثم ترتيب عناصره، وتجسيده، ليكون ثمئــذ متجليـاً، بـالصورة المطلوبة، وكأن هذا العلم، علم (ترانسندنتالي: متعـال). فـوق الطبقـات والشـرائح الاجتماعية، والصراعات الاجتماعية. فكما أن ا للّه يتّحكم بالجميع، كما يُوحـي إلى (الجميع) ولكن ليس من قبل (الجميع) في أسلوب النداء، والتحكـم، ويكـون الجميع خاضعين لسـلطته، حتـى الـذي يمثلـه في الأرض، أي يكـون خليفتـه، هكذا يتم تجريد السلطة من منافعيّتها، من طبقيتهـا، ومـن «ناسـوتيتها»، ولكـن كيف يتمكن تبرير «عمايل» هذه السلطة، وهي «تبوّر» ناساً، وتبيد ناساً، وتقمـع ناساً، وتلُفظ، أو تعُنون بأسماء ناس معينـين؟ كيـف نقـرأ هنـا مـا ورائيـة عبـارة

«السلطة أعلم؟».

ليست السلطة كياناً منعـزلاً، أو مفهومـاً قائمـاً بذاتـه، وهـذا يعـني أن مـا يسمى بالعلم بالنسبة للسـلطة، ليـس وعيـاً منفصـلاً عـن واقـع يجسـد عيانيـة، وواقعية وتاريخية هذه السلطة. فالسـلطة، هـي وجـود أنـاس يتمـيزون بممارسـة هيمنة معينة، أو إشراف معين، مكتسب حضوراً شـرعياً، مشـروعيا، مشـرعناً، بشـكل مـا. وليـس هـؤلاء (النـاس) المخولـون أو المفوضـون أو الموكلـون بممارسـة السلطة، أو تجسيدها، أو «تدويمها»، منفصلين عـن مجتمـع معـين، لـه صفاتـه وسماته الخاصة، بحيث لا تكون السلطة هذه مسـتقلة عـن عيانيـة، أو خاصيـة هذه الصفات والسمات فمـن خـلال طبيعـة وبنيـة العلاقـات الاجتماعيـة، لهـذا المجتمع، ترتسم حدود السلطة، أو«جغرافية» ممارساتها، وأبعادها الاجتماعية.

وهذا يعني أن «علمية السلطة» المطلقة، أو الأكثر، هي نابعة مـن السمة المميَّزة لأولئك الذين يظهرون في المجتمع، بمظهر الأكفاء، أو القـدوة الحسـنة للآخرين، فئة، أم طبقة، أم شـريحة، بـالقوة أم بالانتخـاب. وبذلـك ترتقـي عبارة «السلطة أعلم» إلى مستوى من الدلالة والبلاغة والتكثيف، لتحيل كل ما في الوجـود، إلى لغـة، تفـك حروفهـا، أو تكشـف لنـا أسـرارها، وتمـارس حضورها، وتكتسب معنى معتبراً من خلالها. فتصبح من خلال هذه الإحالة، إلى مصدر المصدر. أي سلطة السلطة المرجعية في المجتمع. ورغم أن الرأسمـال القيمي للدين، عبر رموزه وعلاماته وبلاغياته، ومنظوماته الطقسية والكونيـة، وإيحائياته الميتافيزيقية، أو «الوجدانية السلوكية، أي كل ما من شأنه التأثير في الوجـدان الفـاعل، أو الشـخصي، والسـلوك الاجتمـاعي والمجتمعـي»، وتوظيفاته الذاتية، بشكل ما، أو بآخر.. الخ لا ينقطع في حضوره عـن سـاحة الوعي اليومية، أو فعاليـة الإنسـان الطقوسـية، والحياتيـة. فصـورة (ا لله) أو القوة العظمى، في تعددية خوارقها، وتنوع وظائفها، وهي تلتحم في صيغ دالة على وحدة اسمه الذي يسع الكون، دون أن يسعه هـذا الأخـير كونـه خـارج نطاق ما هو محسوس به، أو ما هو ملموس ـ كما يقال في الأدبيـا الدينيـة، أو الفكرية المتدينة ـ لا تغيب عن مخيلة «تصور» إدراك الإنسان في واقعه المعاش.

صورة العالم لما يعلمه ولما لا يعلمه (الفاني: الإنسان) تتزحزح من مكانها، وهي في الأساس، موظفة لتحقيق وظيفة توطين أخرى. أي كيف تصبح كلمة (الأعلم) في صيغتها التفضيلية، الإعلامية، التيولوجية، مستوعبة، ومتحولة إنسانياً، أي يجري النطق باسمها. إنسانياً: فلا يعود الخوف من السلطة، وإنما من هذه القدرة التأثيرية، وفعالية الإرسال التلقينية والتأديبية، والحقل الواسع الذي تمارس فيه حضورها، وتعلم وتعلن عن مداها، وعن صداها، وعن ثقلها كذلك. فهي من خلال ميراثات تاريخية متعددة، تكونت بالشكل الذي سمح لها أن تظهر بمظهر القادرة على كل شيء، والمتحكمة بكل شيء، والعارفة لكل شيء.

ونظراً لعمق مخزونها الثقافي، وغنى أساليبها، وتنوع وسائلها الضبطية والتلقينية، وإجراءاتها التي تعزز من تمكنها، وتدويم سلطانها وسطوتها، (نراها) تتجلى لدى الكثرة الكاثرة من أفراد المجتمع، وكأنها أعلم من الجميع. فعلمها بما يجري، ولما يجري، وبالذي يجري، كامن في تلك الإمكانيات التي تتوافر، وتتجمع وتتلاقى، وتتوحد في حوزتها، أو تلك القوى الفاعلة في المجتمع، التي تحال أو تحوَّل إليها. لتعود إثرئذ، ممارسة وظيفة الضبط السلطوية، لا بالشكل الذي اتبعته، أو سلكته، من الأشخاص الموجودين في المجتمع، وإنما بالشكل الذي تمظهرت به وفيه، في إطار عملية السبك الاجتماسية. المعبّرة هذه المرة لا عن مجتمع بأكمله «فايديولوجيتها تزعم ذلك فقط»، وإنما عن توجهات محدودة طبيعية بشكل ما. وعلمها في تعاليه ـ كما يبدو ـ للكثيرين، وشمولية أبعاده، وقدرته الخارقة على استقراء المبعثر، أو استجواب الصامت، أو رؤية المعتم، أو قراءة المطلسم، يتغذى هنا من تلك الطاقات الهائلة التي توضع في خدمته، وتلك المراكز والمرتكزات المتنوعة والمتعددة في المجتمع، حيث تجمع فيما بينها أعصاب خفية وعلنية، إنه علم (ينتج) ما يساعده على كسبه حصانةً ضاربة، وهيبةً معتبرة، ويؤسس ما يساعده على منحه مصداقية حضور مقدسة في المجتمع.

والوظيفة الاجتماسية لعلم كهذا، تتجلى دائماً في ازدواجيته المبهرجة

والموهة. فهو علم «فوق الجميـع» وللجميـع، وهـو أيضـاً علـم موجّـه لصـالح أقلية، ضد أكثرية مجتمعية. وتغدو (الأعلمية) نصاً (دائرياً) يعلن عن تماميتـه ورحمانيته وأموميته، وألوهيته المؤنسـنة لكـي تبقـى السـلطة، كيانـا مرغوبـا فيه، وعلمها مثالاً يُحتذى! (فالأعلمية) في صيغتها الواقعية الاجتماعيـة، وفي إشارتها إلى السلطة، من خلال عبارة «السلطة أعلم» تُصادِر علـى كـل حضـور ذاتي، واستقلالي للفرد، الفرد الذي يحتل موقعاً اجتماعياً، إنه في تعامله مـع السلطة في وضعيتها، يتداخل معها، بوصفه رمزاً من رموزها «رمز سلبي» لأنه تخارجي، فهو يعيش لها، لا فيها، وباسمها، رغـم مـا يشـاع عنهـا، بأنهـا سلطة الجميع. أو على الجميع، وهو «رمز إيجابي» في علاقتـه معهـا، كونـه هو نفسه من يجسدها، من يمنحهـا حضـورا، وبهـا ومـن خلالهـا يعـبر عـن نموذجيته، وهي نموذجية اجتماعية، طبقية، بشكل ما، لأن ما يقولـه، وهـو داخل السلطة، يصـاغ بعدئـذ في نـص مشـرعن، يتحـدد علـى ضوئـه سـلوك اجتماعي، أو حتى سلوكات اجتماعية ووظائف اجتماعية. الأعلمية هـي علـم الـ «ما لا ولم يعلم»، علم التحكـم بالإنسـان، مـن خـلال محدوديتـه ونسـبية موقعه في المجتمع. والسلطة التي «ترفرف» على الجميع ـ كما يبدو ـ توحـي إليهم، إلى أنها تبصر كل شيء.

وعلى ضوء هذا الإجراء، تقلـص سـلوكات الأفـراد، أو تحـوّر فيهـا، أو تغير، أو تقمع، وتقيّم كل ما يقومون به، من منطلق أعلميتهـا، وهـي أعلميـة تتسلح بها، وتتغنى بها، وتبرر بها كل إجراءاتها. في المجتمع.

ألا تخاطبنا الجهات المسؤولة في المجتمع، وهي تخطط لشيء ما، أو تقيّـم إجراءات معينة، سواء كانت هي الطرف الذي قام بهـا، أو غيرهـا، حسـب مـا تراه مناسباً لها، وتعتبره نموذجياً. فهي هنا: الأدرى بمصالح الجماهير، وهـي الأعلم ببواطن الأمور، والأكثر قدرة على تحليل خفايا الأحداث. وهنا يغدو الزمن مفتوحاً لها، ومقروءاً بسهولة من قبل حامليهـا، خـلاف مـن تعتـبرهم مواطنيهـا «رعاياها». وانطلاقاً من هذه القيمة الـتي تُسـقِطها علـى نفسـها، والغطـاء الـذي تسربله على كيانها، تحدّد كل ما من شـأنه، التأثـير في المجتمـع. ومـن دالـة

الجوانب والنواحي. تصبح الأعلمية سلطة مشرعنة، لصالح السلطة الأعلم، وليست كلمة «الأعلمية» سوى الدلالة البليغة للسلطة البليغة في ممارساتها الطبقية، وتحكماتها الاجتماعية، وبقدر ما تغدو هذه الكلمة «العبارة» الدلالة مشحونة بالمعاني، وتمارس لعبتها التمثيلية الناجحة أكثر فأكثر، بقدر ما تكون مجموعة العلاقات الاجتماسية التي تؤلف الصياغة النهائية لحقيقة مجتمع ما، متينة مؤثرة أكثر، لصالح من تمت تسميتهم بـ «ممثلي المجتمع».

وإذا فكرنا في علاقات القرابة بين أعلمية السلطة في حقول الأسطورة، والدين، وفي الوضع الراهن، فسوف نكتشف إلى أي مدى هي متشابهة، بل ومتداخلة. فهي «جميعها» تصاغ من خلال الإنسان، وهذه العلاقات تتضح من خلال الحقل التالي:

التحديد المرحلي	المشكلة الظاهرة	المعالجة	المرسل	المتلقي
الأسطورة	خلل كوني	تدمير جزئي أو كلّي	مجموعة آلهة أو إله خارق.	الإنسان
الدين	معصية معينة	عقاب وثواب	إله واحد	الإنسان
في المفهوم الوضعي	مؤامرة أو ثورة مضادة	عنف متنوع واستتباب الأمن المنشود	سلطة ضاربة	الإنسان

والذي يكشفه لنا هذا الجدول هو الآتي:

1- إن هذا التقسيم المرحلي، هو إجرائي، كان لا بد منه، لأن هذه المرحلة، وإن كانت تُفصح عن تواريخها، إلا أنها لا تنفصل عن بعضها بعضاً، في سياقها التتابعي، داخل المجتمعات التي ما يزال الدين يحتفظ فيها بحضور لا يستهان به «المجتمعات الإسلامية ــ كما تسمى ــ مثلاً». فهناك تفاعل بين هذه التحديدات، لصالح السلطة الأعلمية «طبعاً"". كون «ما كان» يوظَّف عملياً لصالح هو كائن.

2- إضفاء صفة من الشرعية المقننة «من القانون» والمدسترة «من الدستور»

على كل ممارسة سلطوية، تكون مسكونة بحضور قدسي. لأن الحضور القدسي، يمنح هذه الممارسة مشروعية حضور متتابعة.

3ـ صحيحٍ أن طبيعة الموضوع تبقى مختلفة، وكذلك المرسل. إلا أن تمعناً «بسيطاً» في حقيقته، يكشف عن سلسلة من التشابهات بين مدونات هذه المراحل فالإنسان هو حامل السلطة، ومسرحها. وأعلمية السلطة تتجلى في إضفاء مصداقية مطلقة، لا تقبل الشك أو الطعن فيها. في كل ما تقوم به. بحيث يصبح المواطنون «الرعايا» داخلين في إطار هذه الأعلمية ومحكومين بشبكة معلوماتها، وجهة تحليلاتها. طبعاً تمارس كلّ ذلك بطرق شتى، محتكِرة الحقيقة لنفسها، بالترغيب والترهيب.

يظهر التصميت في الشبكة الداعمة لنخبويتها، أعني بطبقية، منابعها، ومكوناتها، وتحليلاتها، بشكل ما، هي أعلمية «مباركة». وأعلمية «مستبدّة» كونها تصادر كل علم «بالمعنى الإعلامي، وما يعبر عن الحراك الثقافي للسلطة» لا يدخل دائرتها، أو لا يتماشى مع سياستها.

كيف هيٍ علاقتنا مع هذه الأعلمية في صفتها السلطوية؟

وفقاً لما تقدم، يمكن القول، أن ما نعلمه، وما نحاول أن نعلمه، مُحتوى داخل طوطمية هذه الأعلمية. إنها أعلمية متعددة ومتنوعة: جزئية، وعائلية، واجتماعية، ولكن أعلمية النظام السائد في مجتمعاتنا تظل هي القوى المحددة والمحركة لكل أعلمية أخرى غالباً!

ترى كيف يكون بوسعنا نشدان العلم، في دائرة ضيقة، تختصر الأزمان، في زمن واحد، وهو زمنها، والتاريخ، كما تصوره سلطتها، والإنسان «المكرر» المسبّح باسمها الذي يبتلع كل الأسماء؟

علم اجتماع الصمت

>> كيف يمكن الحديث / التحدث عن علم اجتماع الصمت، من خلال الصمت نفسه، حيث ينقطع الكلام عن التداول أو الاستعمال؟ وكيف يمكن التعرف على (الآخرين) وهم صامتون؟ وهل يشكل الصمت أو يخلق معنىً، يساعدنا في الكشف عن حقيقة اجتماعية، مجتمعة معينة؟.

لنوضح أولاً/بدايةً، قائلين: ليس علم اجتماع الصمت، بحثاً في صمت الناس، وإنما هو بحث في: لماذا يصمت الناس، وما الذي يدفعهم إلى الصمت، وعلى أي أساس يلتزمون / يمارسون الصمت؟.

ولنطرح سؤلاً كهذا: من منّا يتكلم بالفعل؟ قد يبدوا هذا السؤال لغزاً، أو استفزازاً، ولكن لنحاول إعادة طرحه، ولنفكر ((صامتين)) في ما ورائيته، أي في الحقيقة التي تحركه، فسوف نكتشف إثر ذلك، أننا لا نمارس الكلام، لا نتكلم، لا نقول شيئاً يرتبط بنا، في الأعم الأغلب. (فهناك) ما يتكلم، و(هناك) ما يقول شيئاً / أشياء، و(هنا) من يتكلم، ومن يقول شيئاً / أشياء. وبذلك نكون محمولين بهذا الذي يتكلم فينا، أو بقال عبرنا. وكذلك، فإن ما نتكلمه، يعبر عن حقيقة الـ (هناك) أو (هنا) وما نقوله أيضاً، يعبر عن حقيقة الـ (هناك) أو (هنا)، وهكذا، نتمظهر ناقلين، أوحاملين للكلام، أو للقول، دون أن نمثله بالفعل.

كيف يمكن استيعاب حقيقة كهذه؟ لنوضح ذلك باختصار:

نسمع كلاماً، فهل نسمع حقاً كلاماً، إذا عنينا بالكلام الجديد فيه، أو المعبر عن متكلمه؟ وهنا علينا أن نحدد من المتكلم. أو صاحب القول وما إذا كان الكلام / القول صادراً عنه بالفعل، أم لا!

إن (طبقية) الكلام (حتى إذا كان الكلام ذا سمة فردية، أو معبراً عن فرد) تكشف لنا، عن انقسامية في صياغته / صيغته، وتوزيع معانيه، وملكية ((منتوجاته)) القيمية، أو دالته القيمية. فالكلام ليس إطلاقاً لمجوعة أصوات، بقدر ما يشكل ((سوقاً)) لإنتاج المعاني، ذات سلطات مرجعية اجتماعية مختلفة. ينبئنا الكلام بداية عن مرجعيته الأولى، عن قدمه، وبذلك فهو يعلمنا عن ميراثه، في صيغته المعدّلة، والمختزلة، حيث يتداول بيننا، أو نتداول نحن عبر معانيه. فكأنه هو الذي يحدد جهة المتكلم، أو جهة القائل، وجهة السامع، جهة الصامت. وكأنه هو الذي يلوننا بتنويعاته اللفظية والنفسية، ويوزع علينا الأدوار التي تنطلق من المواقع التي نحتلها، أو الكيانات الاجتماعية التي تميزنا. أوليس ما نتكلمه، ما نبوح به، باعتبار كلاماً يعلن عن سلطته المرجعية/ الميراثية، ويعود بها إلى قرون عدة، حيث نبدو داخله، أو في إطاره، مجرد نواقل، أو مصوّتين لحروفه، أو معيدين له؟ أوليس هذا المعاد إنتاجه، والمكرر في جدولة معانيه وقيمه، مع تعديلات اجتماعية، كي يكون الموجود في مستوى ميراثيته، فارضاً علينا سلطته، ملزماً البعض بالصمت، ومكلفاً البعض الآخر بالكلام؟. وليس هذا (الكلام) إشارة إلى أن ما يتم، يتم تلقائياً من الخارج، حيث يبدو الكلام القوة المحركة ذاتياً، وأن هناك من يتلقى أوامره ويلتزم بها طواعية أو كراهية. إننا (نرفض) تفصيلات، وتقويلات من هذا النوع، وإنما نشير إلى حقيقة أساسية- من وجهة نظرنا- وهي أن تاريخية المحكي، واجتماعيته، أو تاريخية المقال/ الكلام / تبدو وكأنها تفرض صمتاً على ((أناس)) ومن يلزمهم بذلك، يختلفون عنهم.

وكذلك تصبح عملية الكلام بالشكل الآتي: ليس كل من يتكلم يقول ما

يجب قوله، مايشير إلى ذاته وإنما: هناك من يتكلم، لا لكي يعلن عن حضوره الفرداني، وإنما لكي يتكلم عن حضور آخرين ألزموه بذلك، وبذلك يكون الصمت ضريبة الكلام في انبنائه التملّكي، البطريركي، ومن جهة أخرى علامة وجود وحيدة.

تنهض «خارطة» الكلام (بكل ما تعنيه كلمة الخارطة من امتصاص للمكان، وامتلاك له، وإشارة إليه، وتحكم به) في صيغتها ((التنزيلية))، مفصحة عن مصداقيتها، التي لا تقبل الجدل، وتعلن عن أسمائها ومسمياتها، وتشي بانتشارها السلطوي((أليس صاحب المكان، والمتشبث به، هو صاحب سلطة عظيمة))، مميزة بين ما تحتويه، من مكونات ومملوكات، ومشغولات بها. فالحدود هي التي تمنح الأرض هويتها: القومية، أو الدولية، أو القيمية، والإشارات الخرائطية، هي التي تقرأ النص الخرائطي للقارىء، والألوان هي التي تفصح عن تنوع تضاريسي لهذه الخارطة، هكذا تبرز الخارطة الكلامية في أدائها لمهماتها العظمى: فمسمياتها: الناس، ولكن هؤلاء الناس يتمايزون بخرائطهم القيمية، بتضاريس أجسادهم، وما يختزنونه من قوى فيها وما يمتلكون من نشاطات / فعاليات ذهنية: أوجسدية ذهنية معاً.

وكما أن هناك علامات تحتوي على أخرى، وتشملها بالتالي فكذلك خرائطية الكلام، حيث يشكل تصنيف الناس أهمية، لفهم حراكها الاجتماعي. إن الكلام إذ يقوم على إصدار صوت ذي معنى، فهو في نفس الوقت يُظهِر لنا زمكاناً للصمت. إذ ليس كل الناس يتكلمون، وكذلك ليس كل هؤلاء يترجمون ما يشعرون به من خلال هذه الرموز اللغوية (الكلمات طبعاً) وكما أن الكلام يقوم على سلطة فاعلة، معلومة، سلطة توجيه، انطلاقاً من مواقعية اجتماعية معينة. «فما يهب الكلام حضوراً وامتداداً زمكانياً، وفتح مدى قيمي معين، ليس ما يشغله من ألفاظ تنظم في جمل، أو حروف تتلاقى في كلمات موحية، وإنما جهة الكلام بالذات»، وهو يوصله صداه، وهناك فترات تقطع في الزمان، لم يلحمها هذا الكلام. هنا، يأتي البعد الآخر له، فهو يطلق / يدعم مؤثراته، لاحقا، بامتلاك الزمكان معاً (إننا لا نفكر

غالباً، إلا بعد أن يسكت/ يصمت الكلام). وهذا الكلام، في صيغته الميراثيـة، هو الذي يمنح ما يليه، بعد انقطاعه، القدرة لتحقيـق تمامية غاياتـه. أي أن يدخل الكلام في الأنسجة والأدمغة، ويتابع بناء محاكماته وملاحقاته، وكأنـه «صاحبه». فالكلام الميراثي، مثلما يؤسس لما هو كـاف، لكـي يكـون فـاعلاً متمكناً ممّن يصله، هكذا الصمت الذي يرتبط به، إنـه يشـغله بهيبـة الكـلام ورهبته! إن الصمت هنا، يتداخل مـع الكـلام، وإن كـان يسـتقل عنـه، مـن ناحية بنيته، أو طبيعة مهامه التي يقوم بها. فهو:

1- يشغل ذهن صاحبه بحقيقة وجوده، من خلال ما يسمع، ويقرأ، ويرى.

2- وهو يهيئه لكي يتكيف مع واقعـه، أو يغـيِّر فيـه، بشـكل مـا، حسـب استعداده النفسي / العقلي.

3- وهو حاضر فيه، في كل مرة، أي دائماً. فنحن على سبيل المثال لا نتكلم دائماً أو لا نسـتمع دائمـاً، فهنـاك باسـتمرار فسـحات صمتيـة، نعيـش فيها، نرى من خلالها - ولو لثانية زمنية واحدة - كيف هـي وضعياتنـا. ألا نرى أحياناً كثيرة، أننا نتكلم أكثر مما نصمت، أو نصمت أكثر (مـن اللازم) أو نبدي من الحركـات، مـا يعـبر عـن أننـا لسـنا صـامتين. وفي الحالات كلها، فإننا نعبر عما هـو سـاكن فينـا، وهـو متخـفٍ داخلنـا، وكأنه يراقبنا، كما هو يوحى إلينا، أو يقال لنا - فليس هناك مـا يمكـن إخفاؤه على الله، وعلى السلطة - !

- فإذا تكلمنا أكثر، فنحن نشير هنا - وعينا ذلـك أم لم نعـه - إلى ذلـك الميراث السـلطوي «لا أقصـد بمفهـوم المـيراث السـلطوي السـلطة في معناهـا السياسي السائد، وإنما كل ما يساهم في تكويننا النفسي والعقلي والاجتمـاعي والمجتمعـي، بأشـكال عـدة: فهنـاك المـيراث السياسـي السـائد «السـلطوي الرسمي» والاجتماعي والمجتمـع والـتربوي العـائلي، والطـائفي، والعشـائري والفردي، ومنظومة الفابيولات الميثيات المشـتركة.... الخ»، الـذي يسـكننا، والذي يتمثل في قوة قاهرة، مدمرة لمن يخالف توجهاتها، ويخرج عن دائرتها

الاجتماعية. وهذا المتكلَّم به وفيـه، هـو الـذي يصيـغ صاحبـه المتكلّم، لكـي يوحي إلى «أولي الأمر» أنه محافِظ على ولائه لهم.

ـ وهذا الصمت الظاهر، في صيغته الاجتماعية / المجتمعية، ينطق بكلام مخالف لما هو متداول من كلام «رسمي» إنه صمـت صدامـي، أو احتجـاجي، صمت رفضي، لما هو سائد، وممارس ضد هؤلاء الصامتين.

ـ لا يعبر هذا الصمت عـن حضـوره الفـاعل، في رفضيتـه. لأن مجموعـة الفاعليات الأخرى المسيطرة المجتمعية، والاجتماعية. وفي سياقها التاريخي، تمتلك من القدرات، ما يجعلها مهدّدة، بشكل مـا، كـل مـن يفكـر بالسـلطة المرجعية للاستبداد، في منحاه السياسي والاجتماعي والثقافي، أو في مجموعه.

ـ لكن هناك خيوطاً ـ تشير إلى حالـة مشـتركة، بالنسـبة للصمـت الـذي يندرج فيه الكثيرون (الأغلبية العظمى)، هو صمت ينطق بسـيميائه، ويفـرض حضوره، من خلال مجموعة من الحركات، والملامح، وأشكال التعبير الناطقـة بالأرض عما يجري من حولهم، ويمارس ضدهـم وخاصـة حـين يشـعر هـؤلاء بأمن، وأمان نسبيين، أو بمأمن من أعين المراقبين، الموالين للنظام، الرسمـي، أو الخاص (ألم نقل أن النظام لا يخـص السـلطة السـائدة فقـط، وإنمـا يمثـل فئات معينة، وأحزاباً، وطوائـف.... الخ؟)، فيلجـأون إلى المـاضي، واتخـاذ هيئات معينة للتعبير عن رفضهم لما يجري، وسرنكاتٍ تقـال، أو تأليفهـا، أو اتخاذ موقف اللامبالاة، وهـو نفسـه موقـف رافـض. وإن كـان يتـم في مظهـر هروبي، سلبي، أو الحديث علناً عما يجـري، وهـو في (الشـارع العـام) يبـدو متواطئاً مع النظام، أو "عادياً" ! إن علم اجتمـاع الصمـت، يسـعى إلى كلمـة دلالاته، علامات وجوده، والتأسيس لهذا الوجود. من خلال هذه الجمهرات الموزعة والمتنوعة للناس. في مناسبات متعددة. وهم صامتون، حـين يسـتمعون إلى خطاب ما، أو حيث توجد فعالية كلامية / قولية، أو نشاط مسـرحي، أو يُتابعون حدثاً معيناً، ينفرجـون عليـه فيظهـر الصمـت، لا باعتبـاره وظيفيـاً، يرتبط بما يتم سماعه، أو رؤيته، أو متابعته، وإنما باعتباره دالاً على حضـور

ظرفي يسمح بالصمت المراقب، وهنا بوسعه التجلي / الظهور، متملصاً، متحرراً من الرقابة الخارجية والداخلية، أن يمارس نشاطه، ويعطي المجال واسعاً لصاحبه، أن يغوص في (أعماق) نفسه، ليعرف موقعه أكثر في المجتمع، ويكتشفه. لقد جمَّلت / زيَّنت الأدبيات الميراثية الصمت كثيراً، ولكن ما نقصده يتجاوز هذا الصمت المتداول في منحاه الميراثي، فهو صمت ترويضي غالباً، صمت تأديبي، صمت «حظائري» حيث يوضع الفرد داخل دائرة تفكيكية، تعزله عن ذاته الواعية، ويلحق بالبنيان المؤسسي لما هو سائد. فلا شيء يخيف أولي الأمر، أكثر من صمت الصامتين، هذا الصمت المريب، الذي يتجاوز نطاق الالتزام بما هو سائد. فيسعون ـ باستمرار ـ إلى بعثرته، فرقعته، سواء من خلال متابعة تحركاته، أو استنطاقه من خلال تكليفه القيام بأعمال معينة، تنخرط في ذاته المسموح بتداوله مجتمعياً. يقف الميراث في ابتنائه السلطوي القامع، وفي تدويله، متداولة قورناً طويلة، حامياً للسلطة، للنظام، سواء من مجموعة الأمثلة التي يتضمنها، عن كيفية إسكات / تصفية المعارض «فراداً أو جماعة»، أو من خلال مجموعة من المواعظ، أو النصائح والأمثولات القصصية، والصيغ الكلامية المنمقّة التي تأسر ألباب الكثيرين، وتزويقها بأمثال، وسور الإيمان ومواقف، هي من نتاج الماضي (المقدس) المنتقى «طبقاً». إنه يقول للنظام: مارس ما تحب. فهؤلاء الذين تسوسهم لا يشكلون خطراً عليك. ولكن راقبهم جيداً واستبد بهم كثيراً، واعدل قليلاً، ومثل دور الأب وأنت تمارس العنف فيهم عندها فلن تجد من يعارض حضورك هكذا يمكن تفكيك حقيقة ما هو سائد!

يعلن الشارع العربي بلسان فصيح «بكل اللغات المتداولة طبعاً، لأن ما يرى، لا يحتاج إلى ترجمان محلّف» عن استبدادية السائد، مواقف قمع هنا وهناك، مظاهر مسلحة، حوادث عنف مفتعلة، زعيق كلام يمثل، أو ضرب «على المكشوف، وحتى قتل جماعي على المكشوف، مع الالتزام بالصمت».... الخ كل ذلك يعبر عن صمت مجمعن، عن صمت بليغ، يشترك فيه الكثيرون. إنهم يفكرون في أعماقهم، عكس ما يمارسونه. هو صمت

مبرمج، مثلما هو صمت مروّض. صمت ناطق يفتقد من يترجمه بشكله الفعلي، في إطار معارضة منظمة واعية، صمت اجتماسي، لم يكشف عن حقيقة مداه الاجتماسي بعد. وإلا فكيف يُبرَّر هذا العنف المتنوع في الشارع العربي؟ ألا يوجد وراءه صمت ملتهب؟ كيف ينضح الشارع العربي، بكل أزقته وزواياه، بكل أرصفته وأروقته، ومتاهاته وتقاطعاته، ومتلاقياته، بالعنف في درجاته المتفاوتة، من شارع لآخر، ولكن العنف ساكن فيه، ومتجنس بجنسيته، وممارس بصيغ متعددة (كلامية ولونية وصوتية، ومادية..... الخ)، ولا ينضح (الداخل) العربي بصمت صاخب، أو عنف صامت تجاه الـ : ما يجري؟ إن علم اجتماع الصمت، بوسعه أن يحقق نتائج «باهرة» مؤثرة، إذا تتبع هذه المظاهر! يتحول الشارع العربي هذا، إلى تاريخ مفتوح ومقروء (ولكن ـ كما يبدو ـ من يستطيع أن يرفع صوته، أو يحوّل صمته إلى صوت، من خلال التمعن في مكتوب هذا الشارع؟)، موغل في القدم، فهو فاضح ومفضوح، إنه يشير إلى حقيقة الساكنين فيه، صمت ممارس عنفه، دون أن يفصح عما يدونّه «خوفاً أو خوفاً»، وهو مفضوح لأنه في الوقت الذي يجلو مظاهر العنف هذه، يظهر هو نفسه بمظهر اللامبالاة، بمظهر اللامكترث، وكأن ما يجري، هو طبيعي، اعتيادي، وإثر ذلك، أو بالمرافقة مع مظاهر العنف هذه، والتصميت المبرمج، يعلن عن نفسه ديمقراطياً جداً! نعم هناك من يتابع حقيقة هذا الصمت ؟ والمعاد؟ شكل ما، مع تعديل، أو تحوير، أو حتى تحويل لبعض ملامحه، وتضميناته، لكنه في النهاية يظل قائماً (ولا نقصد بمفهوم الإنتاج، ؟ على عادة الكثيرين في هذه الأيام، المعنى الخفي له، وكأن هذا المعنى، يعيش كياناً مستقلاً عما عداه، وإنما نقصد به، كيفية تشكله، وتشكيله، من خلال ارتباطه بالبنيان الواقعي الذي يعززه، ويهيئه للظهور بأشكال عدة، وكأنه ـ كما يُوحي إلى الكثيرين، يمارس حضوره منفصلاً عن أداء المهام الاجتماسية، أو عن مضمونه الاجتماسي)، ولكن حتى الآن لم يتم الكشف عن ألفبائه، عن مكوّناته كاملة. فالواقع المعاش يفصح عن عجز فيه، من خلال ممثلي هذا الصمت، الذين يرهبون

التعبير عما يدفعهم إلى الصمت، أو هناك ما يهددهم، ومن ثم يبقيهم داخل قوقعاتهم. إنه عجز كامن في القوى الاجتماعية المعتبرة تقدمية، أو إنسانية في رؤاها إن القيمة الكبرى التي تكمن وراء علم كهذا «علم اجتماع الصمت» أي كيف يظهر الناس لا مبالين غالباً تجاه ما يمسُّهم، ويعنيهم، ويؤذيهم أيضاً، ويصمتون بالتالي، لا تُثمن. إن الصمت ما يزال ينتظر علمه الاجتماعي الذي لم يظهر بعد.

من صمت الجواب إلى تصميت السؤال

«فن السؤال، هو فن الاستمرار في طرح الأسئلة، ولذلك فهو فن التفكير».

(غادامير)

«إن السؤال هو الذي يجعل الفكر في حال انفتاح دائم»

(مطاع صفدي)

أنا أسأل، إذاً أنا موجود:

كيف يشعر المرء لا القارئ نفسه، أمام نـص، يُعتبر نصاً محكماً؟ إنه النص الذي يختزل ما قبله، وينهي ما يليه. كونه يعتبر نفسه نص النصوص بامتياز هو نص دوغمائي، يقول لسابقه: كمالك فيَّ، وحقيقتك التي لم تكتمل، ولم تتوضح، قد اكتملت وتوضحت داخلي، النص الذي ولد كاملاً، فهو إذاً النص الذي لا يقبل الجدل/النقاش.

كما يقول لما يليه، حيث يكون هو نفسه، هنا: أنا المستقبل، لأنني الحاضر المنفتح، الحاضر المستقبل، كما أنني الحاضر، حقيقة الماضي أيضاً فكيف تتغير التسمية، وأنا كل التسميات المنتظرة.

في النص الدوغمائي، هناك علامة واحدة، هي علامة تجليه. وهناك حدث يتكرر فيه، هو زمان ومكان ظهوره، وهناك حقيقة واحدة يعلن عنها،

أو يشي بها، هي حقيقته نفسها، الحقيقة/ الحق. ولا وجود لمتابعة إذاً.

يأتيك النص الدوغمائي، النص المتروس بكل الدعاوى الممكنة واللاممكنة، معلنا تماميته، وقيامته على كل، وضد كل حقيقة أخرى، هي ليست حقيقة البتة، لأنها وهم، كما يرى، يعلن هذا النص عن «مهديَّته» المنتظرة، دون سابق إنذار، لأنه يسعى إلى تأكيد سلطته، بعيداً عن الضجيج أولاً، ثم ـ إذا فشل ـ بالضجيج لاحقاً.

فهو جواب الأجوبة هكذا يصرح فهو إذاً يعدم كل سؤال ممكنٍ طرحه. إذ كيف يمكن توجيه سؤال إليه، وهو يُعتبر الحقيقة التي لا تُدحض، الحقيقة الحقة، والحقيقة الحقة لا تحتاج إلى تأويل، أو تفسير، أو استفسار! كيف يشعر القارئ الإنسان، بإنسانية القراءة، أو بأهمية قراءته الإنسانية، حيث يكون هذا النص الذي يواجهه، أشبه بمستحضر أرواح، يطلب منه اتخاذ وضعية معينة، والتفاعل مع ما يجري أمامه فقط؟

في وضعية كهذه، يغيب الجواب لأن قراءة معينة موجهة، تفرض نفسها علينا، لا تكون قراءة، وإنما تلقيناً، فحقيقة القراءة، هي في كونها كشفاً لمعنى ما، أو حتى معاني عدة، تستقر في المقروء، من خلال ربطه بالمجال الذي يهبه حضوراً واقعياً، أي مجتمعه، وتاريخه، وليست رؤية ظاهرية له، أو حركات لسان، خلاف حقيقة التلقين، التي هي قراءة مفروضة، قراءة مجردة من قراءتها فهي تختلق مواقف أكثر مما تصنعه من مواقف إبداعية، أو أكثر ما تبدع. وما دام الجواب يغيّب، فهذا يعني المصادرة على كل سؤال يُطرح. والمصادرة على صدامية السؤال، أو ما يطرحه، أو مصادرة فحواه، تشير إلى أن النص الذي يواجهه سؤال ما، أو تختبر مصداقيته، هو نص يؤلف على نفسه، قانعاً ومقتنعاً بكونية ومصداقية معلوماته، وتأييدها وهو بذلك يسكت، عن كل ما يتجاوزه، لأنه في الأصل، يسعى إلى اعتزال محيطه، والاتقاء بهويته، باعتبارها حقيقة الحقائق، أو نموذج النماذج، فهو بهذه الطريقة، لا يناقش، وإنما يبوح

بجملة حقائق يمنحها شمولية كونية في جديتها، واعتبارها **أجوبة شاملة** على أسئلة شاملة. ولهذه لا يجد سؤال آخر يقابله/ يواجهه، **مكاناً له في/** عنده إنه صامت. لا لأنه عاجز عن الرد، وإنما كونه ـ كما يوحي **ويريد أن** يوحي ـ أعطى كل ما يلزم، وكل ما يجب فهمه، واعتباره **الثقافة** اللازمة، الكلية الحضور.

ووفقاً لهذا التصور أيضاً، يكون السؤال، لا سؤالاً، بل إطنابا كلاميا، **أو** كلاماً ليس كالكلام، وإنما تشويشاً على الحقيقة الحقة التي يتضمنها النص، ومحاولة تشويه لها. فيكون التصميت معتمداً هنا.

ومن صمت الجواب، حيث لا يوجد نص، بوسعه الادّعاء، أن ما أتى به، هو أفضل ما يمكن الإتيان به، من حقائق، وحيث لا توجد حقيقة بوسعها منح ذاتها قيمة مطلقة، هذا الجواب الذي لا يشكل جوابا، لأنه لا يوجد ردّ، فينعدم الحوار، وينقلب إلى تصميت للسؤال، حيث يكون صاحبه هنا منهماً بالهرطقة، بالفذلكة، لا يعود للعقل حضور ما. أو لا يعود للفكر فاعلية معينة. ما دام العقل في جوهره قائماً على أسئلة غير محدودة، وأجوبة لا تعتبر يقينية، بل احتمالية، في توضيحاتها، ومدى مصداقيتها وما دام الفكر هو في جوهره داخل هذا العقل، يمارس حضوره من خلال سؤال، يتبعه آخر، في واقع متحرك، وجواب افتراضي أو لا يقدم كل ما يمكن تقديمه، هو نفسه يغيب في جواب لا حق عليه يتمّمه، وسؤال يكشف عن نسبته.

إنّ حقيقة العبارة التالية (أنا أسأل، إذاً أنا موجود) تمسّ جوهر الوجود الإنساني. لأن السؤال هو متّكأ الوعي الإنساني، هو علامته الفارقة، دليله الوحيد الأوحد الذي يثبت حضوره الفاعل في الكون وتكمن أهمية السؤال في كونه يقلق النص، أو يلغي طمأنينته، أو يُعلم المتحاور، أو المتناقش معه، بمحدودية ما يقوله، أو نسبية ما لديه وهذا القلق ليس وجودياً، وإنما هو قلق فاعل، وقلق بناء، قلق يتعلق بطبيعة القول نفسه.

القول الذي يكتشف من خلال السؤال حدود إنسانيته، ويكشف له عن أن الحقيقة المبثوثة في ثناياه ليست كلية، بل هي جزء من الحقيقة، وهي أيضاً مهما كانت شديدة الأهمية، تظل تنتظر من يكملها ويوضحها من هنا يصبح وجود النص المطئن، النص الذي يقول أنا النص الوحيد الأوحد، عديماً. ولا يعني هذا الكلام الشك في كل ما يقال، جرياً على عادة الريبيين(1)، وإنما تقوم دعوانا هنا، على حقيقة نسبية ما يُعلن عنه. وأن كل ما تم ويتم الإعلان عنه، هو فتح - بالفعل - في مجال العلوم الإنسانية وغيرها، ولكنه ليس فتحاً، يقول، أو يخاطب ما يليه البدء أنا، وإنما يقول أنا نفسي لا أمثل حقيقة مطلقة، وأنا نفسي قابل للنقد والانتقاد. ولذلك، فإن العبارة المأتي عليها (أنا أسأل إذاً أنا موجود) تعلن عن حقيقتها الإنسانية، لأنها تمنح السؤال إمكانية قول الحقيقة، لأنه لا يتوقف عند حدود التوضيح، وإنما يستفسر عن حقيقة هذا الوضوح نفسه، سواء من أجل إضاءة نصه/ واقعه أكثر، أو كشف خلل فيه - إن وجد - أو تعميق مفهومه أفضل من ذي قبل. من هنا يغدو السؤال علامة وجود، لأنه شهادة على حيوية الفكر وتناميه ويكتسب الجواب أهميته إثر ذلك من خلال (تواضعه)، وعبر ارتباطه بسؤال، لا يعتبر سؤالاً، أي يشكل في منظور صاحبه، غموضاً ينتظر وضوحاً، ومجهولاً، ينتظر من يكشف عن مجهوله، وإنما يعتبره مشاركاً إياه، في كشف حقيقة معينة، أو تعريفه بمحدوديته، وإعلامه بما يجهله، وما يجب التوجه نحوه.

وهذا يعني أن السؤال الذي أعنيه، ليس بالسؤال الاستفساري، السؤال الذي يتطلب جواباً، أو السؤال الذي يعطي انطباعاً عن صاحبه،

---

(1) يقول الدكتور حسن قبيسي: (ليس هناك إلا نظريات علمية مقدمة بصورة مؤقتة وطالما أن محاولاتنا لدحضها لم تكلل إلا بالفشل. بل أن كون الوقائع لم تكّذب النظرية حتى الآن لا يكفي لتكريسها نظرية علمية دائمة..) من مقال (المنهج العلمي والنظرية المأزومة) في مجلة (الفكر العربي) العدد 42/ 1986- من /ص 65/ ونقد الدكتور (معن زيادة) لهذا المنهج في نفس العدد - ص /91/.

على أنه جاهل، أو عييٌّ، ويرجو معرفة، أو يطلب تنويراً وإنارة لما يجهله، بحيث تكون العلاقة بين السائل والمتسائل، الراغب في حماية معينة، والباحث عن بغيته، حيث يفتقد المعرفة أو بلا معرفة. إنها علاقة خاطئة ومخطئة، جرى تصورها، نتيجة تصور خاطئ، وفهم خاطئ، أو منظور خاطئ، إذ لا يوجد ولم يوجد من يمكن اعتباره مطلقاً في قول الحقيقة، ومالكها، وجاهلاً، لا يعرف شيئاً فالحقيقة مبعثرة على أكثر من صعيد، وتحتاج إلى جهود أكثر من فرد، جماعة، فئة، لكي تعطي ملامح معينة عن فاعليتها المقنعة.

أي أنها جماعية، دون أن نقلل من أهمية الجهد الفردي، فالذين دخلوا التاريخ بنظريات وتنظيرات مبدعة، واحتفظ التاريخ بفاعلية انتاجاتهم، ما كانوا فرديين، بقدر ما كانوا يتمثلون شرائح وطبقات فاعلة في التاريخ، عبر كتاباتهم. وإلا فكيف نفسر ونبرر هذه المصداقية التي تكسبها كتاباتهم هذه، لدى هذه الشرائح والطبقات العريضة في المجتمع؟ إن السؤال الذي نركز على حيويته، وفاعليته، أو «فتوحيته» ــ إن جاز استخدام هذا التعبير ـ هو السؤال الاعتراضي السؤال الذي يلغي نصوصية (المرسل) المتسلطة، أي باعتبارها فرضاً لا عرضاً قابلاً للمناقشة، ويخضع هذا النص لعملية تشكيك بناء، يلغي كماليته الأحادية. إنه السؤال الكاشف لحركية ما يناقشه، ويعرضه للامتحان سؤال ليس بهذا الشكل البسيط المبتذل، ما ناتج 8×8؟ وإنما ما الذي يؤكد أن 8×8=64؟ وكيف تكون النتيجة هكذا؟ فسؤال من هذا النوع، يزعزع يقينية (الآخر) المغلقة، ويعرضها لامتحان عار، يلغي مطلقيّته! أي بوسعنا التحدث/ الحديث عن أي شيء، ولكن ليس بوسعنا الإدعاء على أن ما نقوله، هو أصدق ما يمكن قوله وعلينا أن نعرف ــ كما سنعرف لاحقاً ــ أن جواباً يمارس سلطة معرفية، دوغمائية المنحى، ليس بوسعه الاستمرار، فهو بذلك يظل صامتاً، وماكراً في صمته، كونه يعرف ما يتجاوزه، ولكنه يعلن عليه حرباً خفية، أو يغيبه، لأنه يضاده، أو يقلل من سلطته وأن سؤالاً يفاجئنا بجديده، لا

يجوز ـ وليس يحق لنا ـ الاعتراض عليه، إلا إذا أردنـا وأحببنـا أن نعلـن عن احتكارنـا لحقيقـة مـا، وهنـا نفقـد حضورنـا الإنسـاني، فالكثـير مـن الحقائق تكون مُحتواة داخل أسئلة من هذا النوع والأسئلة قـد تكـون علـى أكثر من صعيد ـ في جديتها طبعاً ـ بشائر وعلامات فتوحات عقلية. وليـس هناك سؤال عبثي، أي سـؤال يمكـن نفيـه، لاعتقادنـا فقـط، أنـه لا يقـدم شيئاً. وإنما يوجد هنا وهناك سؤال عابث، يخفي حقيقة اجتماسية معينة. إننا بقدر مـا نعلـن عـن اسـتعدادنا لسـماع أسـئلة بصـدد موضوعـة تطـرح للمناقشة، نهـيء أنفسنا للأفضل، ولما يجعلنا الأكثر حضوراً وتمايزاً والأكثر سماعاً للأسئلة، هو الأكثر ثقة بنفسه.

وثمة ملحوظة أخيرة هنا، وهي: ليـس القصـد بمـا تقدمنـا بـه، عـدم وجود أرضية لحقيقة معينة، يمكن الوقوف عليها، وعـدم نقـاط مشـتركة، تكشف من خلال انطلاقتنا منها، عن نوعية حضورنا وسمـة هـذا الحضـور الاجتماعية في التاريخ، إننا بذلك لا نعلن عن أن أهميـة مـا يُبحـث فيـه، أكثر مما هو يدون، وقيمة ما هو مجهول أكثر مما هو معلوم، وجاذبيـة مـا هو مغيوب وغير مكتشف، أسمى مما هو حاضر، ومكتشف[1]. فـإجراء مـن هذا النوع يلغي كل أرضيـة للثقافـة، ويتجـاهل كـل قيمـة معياريـة لمـا تم اكتشافه والاعتماد عليه. وكذلك فهو يوحي إلى أن ما يجب الكشف عنـه، وأن العالم يأت بعد، هو المرتجى، ولكنه المؤجّـل باسـتمرار، وكـلام/ قـول كهذا يعلمنا عن حقيقتين أساسيتين:

أ ـ حقيقة أن ما يجب البحث فيه، لا يتم الوصل إليه، لأنه في كل خطـوة تقدم، نلاقي إبعاداً أكثر لما هو جار البحث عنه. ما دام كل نص، يُقـرأ فيه، يطالب بكشف أوراقه، وكشـف مـا لم يصـرح بـه. والعمليـة بهـذا الشكل سوف تكـون لامتناهيـة. وهنـا نفقِـد النـص المقـروء كـل حصانـة

(1) من المحاولات النقدية اللافتة للنظر، رغم ذاتيتها، على أكثر من صعيد ـ ما يقوم به: مطاع صفدي ـ علي حرب ـ عبد العزيز عرفة ـ في منهجيتهم التفكيكية الدريدية، وتستحق الدراسة المتأنّية.

ممكنة، وقيمة معينة.

ب ـ حقيقة أن ما يدفعنا إلى ذلك ليس ذاتياً، وإنما ينبع من أرضية ثقافية اجتماعية. وبذلك تصبح دعوى المؤجل باستمرار: باطلة، لأن المحرك باتجاهه وظيفي، واجتماسي في الصميم.

فكل نص، يقدم لنا حقيقته، شهادة تاريخه، بأكثر من طريق:

1ـ هناك نص لا يعطينا إجابة قاطعة/ قطعية. إنه يمتلك حضوراً فاعلاً في التاريخ، وهو أيضاً يحرض القارئ، على تعميقه، وتكملة نقصه. فهو بقدر ما يعطي إجابات، ينتظر أسئلة. وهذا يعني أن نصاً كهذا، لا يدعي المطلق في معلوماته، إنه يعبر عن حاجته إلى من ينيره أكثر، ويساهم في إغنائه. هو نص (يتعلم) من خلال المناقشة معه، أو طرح الأسئلة عليه.

2ـ وهناك نص يمنح نفسه حضوراً نصوصياً، سلطة آمرة، فاعلية حضور مطلقة. إنه نص يتكلم، يوزع أوامر، لا يعترف بالأسئلة التي تهدد أمنه الوهمي / الموهوم، انطلاقاً من يقينه.

3ـ إن النص الدوغمائي الذي يجمع بين نصوص عديدة ومتنوعة (دينية ودنيوية)، هو من أكثر النصوص، الذي يرفض الحوار، فهو لا يعترف بالأسئلة إلا إذا كانت من جنس الأجوبة التي ولدت فيه. وشكلها منذ تكوّنه دفعة واحدة. هناك قداسة تسيّجه، وتعنونه وهناك أحكام معيارية، بصدد كل من يخالف نصيّته. وبين جواب صامت وتصميت للسؤال، تتحدد ـ غالباً ـ العلامات الفارقة للفكر العربي المعاصر.

عن الفكر الذي لا يمدح إلاّ ذاته:

كيف يمكن التفاعل مع الفكر الذي لا يمدح إلاّ ذاته، بمعنى لا يرى سوى ذاته؟ إنه يذكرنا ببطريرك (غ.غ. ماركين) في روايته الرائعة (خريف البطريرك) حيث ما كان يرى سوى ذاته في المرايا من حوله أنا التفت. أي

فكر هو هذا الفكر الذي يسمي نفسه الفكر الذي لا فكر سواه، وفي الوقت نفسه يمنح حضوره تواصلاً إنسانياً؟ كيف نسمي الفكر فكراً، وهو يصمت عما يخالفه، وعما يتجاوزه، معتبراً إياه: عدماً، نشازاً، ويصمت كل ما يواجهه من أسئلة «تندد» به، وتدين مركزيته المرعبة؟

إنه الفكر/ الجواب الذي يمارس سطوته في كل زمان، منطلقاً من مطلقيته، كونه يرى ما يطرحه من معاني، جواب الأجوبة، على: سؤال الأسئلة. ولهذا لا يعترف بتسلسل الزمان، واختلاف طبيعة المكان.

لديه طريقة واحدة لقول كلمته، وأسلوب واحد للاقناع، أو الإسكات، أي التصميت، أي العنف. فلا زمان يُسمح بتداوله إلا زمانه، ولا مكان يُسمح بركوبه، والاستقرار، سوى مكانه، ولا لغة يُسمح بتعلمها ونشرها وتوزيعها، وإعادة انتاجها سوى لغته.

مشكلة هذا الفكر انه ليس محصوراً ضمن دائرة: مذهبية، فئة، جماعة دينية/ سياسية/ /ثقافية واحدة وإنما يفصح عن حضوره الفاعل السلبي ـ طبعاً ـ في إغلاق صومعته، وإنهاء كل زمان يليه، ومكان يعبره، نجده ونقرأه في صورته/ هيئته/ /حركيته الدينية غالباً، يغطي كل فكر آخر كما في حال الفكر العربي المعاصر (هل هو فكر عربي معاصر، ما دام نشهد فيه انتكاساته المتواصلة، وارتداداته المتتابعة؟ أم الفكر العربي «المسلفن» بشكل ما، أو بآخر ما، ودون أن نعدم الماعات معاصرة تتمظهر وتتوضع فيه، أو تلونه بجديدها كيف نسمي الفكر فكراً، وهو مشدود إلى فكر ماض ؟ لديه، هو ظل له، أو وعاء يحمله، أو يعيد حضوره، وفق المقاسات التي يرغب فيها، مختزلاً إياه، والفكر المعروف، هو ما يعبر عن جديد ما باستمرار؟).

كيف نسمي الأرثوذكسية فكراً، وهي تعلن عن تماميتها من خلال نموذجية منبثقة في زمان ماض، لها أبعادها الاجتماسية المختلفة؟ الأرثوذكسية الدينية في ألوانها/ تنويعاتها الثلاثة في الإسلام: السنية والشيعية والخارجية. حيث يتمظهر التفكك سمة أساسية من سمات هذا الدين، أو سمات هذا الوعي

الديني. فالسني له نموذجه و(قهرمانه) وكونيّته، ومشروعيته المُدَسْتَرة، وجوابه الشافي والكافي والوافي كذلك، كما يظهر ذلك من خلال نصوصه المتداولة، سواء في إطارها السياسي، أو عبر وسائلٍ إعلامه والشيعي كذلك له رؤيته المنمذجة للكون والإنسان خلاف السني، وأيضاً الخارجي.

وكلما شهدنا انحطاطاً، وانخراطاً في أزمة معينة، حادة خاصة. إذا بهذه النصوصية في دوغمائيتها تبرز أكثر، وفي اتهاميّتها لكل ما يخالفها: نصاً وصاحب نص، تعلن عن «شراستها» وعن «جداليتها» أكثر فأكثر. وتظهر العلموية سلاحاً فاعلاً، فعالاً فيها، وكذلك الايديولوجيا، في انتاجها لكل الأدوات والوسائل التي تهبها قداسة معنى، ورهبة وجود، وهيبة كيان، ومشروعية تحطيم لما عداها. كما هو الآن «راهناً» (ذلك أن الفكر التقليدي المتمثل بالأرثوذكسيات الثلاث يرفض طرح أي سؤال جذري على ذاته، ولهذا السبب نجد أن كل أرثوذكسية تحذف ما عداها من ساحة الإسلام الصحيح وتعتبر نفسها الممثل الوحيد للإسلام الصحيح، وتتحارب بنفس الأسلحة ومحاجات القرون الوسطى)[1].

لكن يوجد ثمة سؤال، أساسي ـ من وجهة نظرنا ـ وهو: لماذا يجد الفكر المسمى بـ (التقليدي) الأرضية الممهدة له، والآذان الصاغية لمقولاته، أو إعلامياته وطروحاته؟ لعل الجواب يكمن في كون ما يقدم لهذه «الجماهير» العريضة، من فكر «يُعتبر» مغايراً له، لا يمتلك ذلك الرأسمال الرمزي الكافي، لـ «طرده» من الساحة، أو سحب البساط من تحت قدميه. ولهذا نجد نصه النصوصي متمتعاً بحضوره المرغوب فيه لدى قطاعات كبيرة ومتنوعة وليس هناك إمكانية لفكر منافس، إلا إذا «قلّده» ولكنه هنا يفقد خاصيته، ويصبح متورطاً في اللعبة التي اعتبرها مؤقتة. فهذا التقليد/ التبعي يمنح الآخر «التقليدي» شهادة حسن سلوك إضافية، ويلحق به. كما نلمس ذلك، من قبل خطابات مثقفين عرب معاصرين،

(1) اركون، محمد، الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ترجمة: هاشم صالح ـ منشورات مركز الإنماء القومي ـ بيروت ط 1 ـ 1987ـ ص /25/.

يسعون إلى نيل ود «جماهيري» انطلاقاً من معتقداتهم النصوصية، فيرسّخون هذه المعتقدات أكثر، بدلاً من تغيير بنيتها، أو «تحطيم» صلابتها، وفتح آفاق وعي هؤلاء، وتبرز خصوميّة «الآخر» واعية وداهية جداً هنا[1].

وبذلك يتضاعف الرأسمال القيمي (الرمزي) للإسلام المتداول، في إطاره السلفي/ الأصلوي أعني به الإسلام في نصوصيته، التي تشكلت في القرون الهجرية الخمسة الأولى، ثم ارتقت إلى مستوى القداسة، حيث صارت نصوصاً فوق الشبهات، وألحقت بهذه القداسة كل عقل، من بان التفسير، تفسير هذه القداسة، وبدلاً من التوجه نحو قلب/ عمق هذه النصوص، واستنطاق حقيقتها التاريخية، وعقلها تاريخياً، وبدلاً - أيضاً - من استجواب مكوناتها الواقعية، وما تمت وقعنته، وعقلنته وأسطرته لذلك، إذا بهذا العقل، وكل عقل آخر، ينشد إلى نموذجية هذه النصوص، مباركاً مطلقيتها، ومطلّقاً مهمته الأساسية، وهي أن يجعل هذه النصوص مفهومة، مؤولة وفق مقتضيات هذا العصر، لا أن يكون العصر مفهوماً، وفق أسطرة هذه النصوص ووفقاً لما هو متصوّر، ومتداول من حقائق تجسد هذه النصوص، تتمظهر التبعية متنوعة:

أ - **تبعية عقلية**: فكرية فالعقل هنا يصبح موظفاً لخدمة قداسوية هذه النصوص، لا فهم ووعي ما الذي جعلها بهذا المستوى. أو ما الذي أخرجها من عمقها الإنساني، وأطّرها تأطيراً تيولوجياً ومؤسطراً!

ب - **تبعية وجدانية**: فهذه النصوص، في قراءتها، تجيّش وعياً معيناً، في منحاه الديني، وتثير انفعالات، ترفع من شأن فاعلية النصوص الآسرة للعقل وتجرد العقل بهذا الشكل من كل قدرة على الكشف لما يُقرأ.

ج - **تبعية زمنية**: فالزمان بالنسبة لهذه النصوص يتوقف، فلا وجود لتسلسل زمني، بقدر ما يكون هناك زمان يدور حول مركز، هو الذي

---

(1) كما في حال سمير أمين، وتيزيني، وما يتعلق بطروحاتهما المغازلة للإسلام، رغم أن لهما أهدافاً مجتمعية، ومعرفية، وراء هذا الأسلوب، ولكن هذا الإجراء يجير لصالح ما هو سلفي وأصولي متداول.

يهب هذا الدوران معناه ومغزاه الانطولوجيين.

هكذا نرى إذاً، ونفهم حركية المعهود (فالمعهود يعتبر كل ما يجيء بعده لابد أن يتطابق معه. وبالتالي ليس ثمة من يجيء مجيئه الخاص. فالمعهود لا يغتصب مفاجأة شبيهة القادم فحسب. بل يختصر الأرض تحت كل من يمكن أن يدب ويهب عليها وفوقها)[1].

إن ثمة أسئلة، قد جرى تصميتها، أو عدم الرد عليها، بأشكال شتى، هذه الأسئلة، ما تزال تنتظر إجابتها. وما تزال تشكل العتبة الأولى، لإخراج هذه النصوص المقدسة من دائرة (الممنوع التفكير فيه).

- كيف يمكن البحث - بصورة موضوعية - في تاريخية القرآن؟

- إلى أي مدى يمكن التمييز بين البعد الديني والبعد المثيولوجي للقرآن؟

- ما علاقة القرآن بالأسطورة، أو الأساطير السابقة عليه؟

- ما مدى الدقة في صياغة وترتيب السور والآيات القرآنية؟

- لماذا سكت القرآن عن تحديد السلطة، وطبيعتها، عقب وفاة الرسول؟

- هل يمكن التمييز - بدقة - بين الحضور الإلهي والحضور البشري في القرآن؟

- ما طبيعة اللغة في القرآن، من حيث علاقتها باللغات المتداولة في المنطقة وقت تدوينه؟

- إذا كان النص القرآني منفتحاً وهو يبدو كذلك، نتيجة لقراءات، هي تأويلات متنوعة انطلاقاً من وضعيات اجتماعية وثقافية مختلفة، في القرون الهجرية الخمسة الأولى، بشكل خاص، فلماذا أُغلق لاحقاً، ومنذ قرون طويلة(منذ عشرة قرون) على الأقل واعتبر كل سؤال اعتراضي على حقيقة بثت في آية

---

(1) صفدي، مطاوع: العقل يعود فرداً - ضمن مجلة (الفكر العربي العاصر) العدد / 64- 65/ - 1989- ص / 4/.

من آياته، وطبيعة هذه الحقيقة الثقافية والاجتماعية، من قبيل الكفر والالحاد؟ وإذا كان الجواب بالعكس، وليس هناك من يقول ذلك ولكننا افترضناه، افتراضاً، فلماذا يمنع الاقتراب من القرآن، وتسآل نصوصه، نقصد فهمها الفهم المتناسب مع العصر وحاجياته؟ أليس العقل الإنساني واحداً في كل العصور؟ بمعنى أنه ليس هناك من بوسعه اثبات وجود عقل كوني آخر ليس كذلك، أي عقل عبقري تجلى في عصر معين (عصر تدوين القرآن، والقرون الأولى التي تليه) ومن ثم انتهى كلِ دور للعقل. إن أي جواب تبريري يواجه نتاقضاً، وهذا يعني أن الأسئلة التي تُطرح "وهي ممنوعة " تمتلك مصداقية حضور مشروعة، وطغيان الايديولوجيا في اسلاميتها، وهو الذي يقف وراء هذا المنع.

ومن هنا نرى كيف جرى استبدال التاريخ بالذاكرة المحورية، وهي ذاكرة جماعية، مركزها يمثل الاسلام الأول، وما يحيط به، يمثل العصور اللاحقة التي تستمد معنى حضورها من حيوية هذا المركز المعمّمة. وجرى استبدال العقل الفعّال الانساني، بالعقل المدبر الكلي الملغي لكل نشاط تفكيري والتأويل في أهمية اكتشافاته بالشرح الاطنابي والتقريظي للمقروء الديني، والواقع بالمؤسطر له ومنه وفيه، والملموس والمحسوس بالغرائبي منه، والأمثلة الحية في التاريخ، بنماذج مكررة في زمن ثابت، تم تأبيده. (إن النضال من أجل تحرير الشخص البشري من كل العبوديات التي تنتج عن هذه العصبية هو مهمة عقلية ـ ثقافية وسياسية بشكل لا يتجزأ)[1]

إن تأملاً بسيطاً في تلك النصوص التراثية القديمة، والفكرية، في القرون الهجرية الخمسة الأولى، وبشكل متفرق، في العصور اللاحقة، كما في حال (ابن رشد، وابن خلدون، وصدر الدين الشيرازي، وابن عربي.... إلخ) يوضح لنا إلى أي مدى، كان التفاعل موجوداً بشكل حيوي، بين الكاتب وموضوعه إذ أن أية قضية لايمكن أن تُعالج أو تُناقش، أو توضح، من كافة مناحيها

(1) اركون، محمد: تاريخية الفكر الإسلامي ـ ترجمة: هاشم صالح ـ منشورات مركز الإنماء القومي ـ بيروت ـ ط 1ـ 1986ـ ص/43/

وجوانبها، والفكر المتصدي لها، مقيّد بأكثر من أي محظور، أي يفرض عليه اتخاذ زاوية معينة، حدود معينة، وعدم تجاوزها. وهنا لايرتقي الفكر إلى مستوى الفكر المنتج (بكل ما تعنيه كلمة الانتاج من معاني تتعلق بإتيان الجديد المثمر) المبدع، ولاتصبح القضية موضوعة الفكر، مضاءة، أو مفهومة في حركيتها الاجتماعية والتاريخية والثقافية... إلخ.

إن الإطار التأويلي الذي يوضح داخله الموضوع /المشكل، المراد فهم بنيته، وظيفته، إطار ضيق، أو بشكل أصح، يفتقد المكونات اللازمة للفكر القادر على (محاصرة) موضوعه، بالأسئلة النافذة والكاشفة له فالتأويل دائماً هو تجاوز لما هو سائد، لما تم الوقوف عنده، بحيث تشكل القراءة التأويلية الجديدة، مساهمة فاعلة/ فعّالة، لمنح المقروء أو المدروس أو المنقود أهمية أخرى، بُعداً حيوياً آخر، علامة أخرى تكشف عن جديد فيه، وعن مفيد ينتظر من يظهره.

ومن هنا نجد تلك المحاولات ـ وما أكثرها ـ في إطار اللصوصي المؤسساتي والجماعي للتعصب والطائفي الدوعمائي والعشائري، المسلح بالعنف على أكثر من صعيد، التي تحدّ من أية عملية تأويل لما يتم التعرض له، بقصد الكشف عن خفاياه. فالتأويل تجاوز للمستور وللمحروس، والمحظور تداوله. وهو هنا أيضا نفي لهذه التجزيئية للحقيقة الواحدة. اعتراف بكونيتها وجماع مكوناتها، ولهذه التفتيتية للموضوع الذي لايكسف عن معناه وموضوعيته إلا في إطار الشمولي، من خلال رفع الحظر ـ أنّا كان تبريره وعذره، وكيفما كان ـ ولذلك بوسعنا القول: إن محدودية الفكر الذي نتعامل به ولا انتاجية المعنى المرغوب فيه التي تقابل هذه المحدودية وبقاء الموضوع، موضوعا اشكالياً ومُعتماً منشؤها هذا الانغلاق في التأويل، إن لم نقل هذا الالغاء القسري والمراقب له، والمعاقب لكل مقاربة له، وتقرّب منه لذلك ما أكثر ما نقترب من نص مكتوب، تُعَنونه سمات عصبية دينية مذهبية (دوغائية) وفئوية، جماعية ضيقة، وحزبية افتئاتية، وطائفية وقبائلية. وفي الوقت الذي ينال هذا النص

المؤدلج الموجه نقداً لاذعاً وسخط (الجميع) أي كل من يتجاوز إطار «حزبية» هذا النص الضيقة أو الجهة (المنتجة) له، وفي الوقت نفسه رضاهم.

- أما عن السخط، فتفسيره، أن كل جماعة، بتنويعاتها المختلفة تذم أخرى: وجوداً وفكراً.

- أما عن الرضى، فتفسيره أيضاً، أن كل جماعة، في الوقت الذي تذم غيرها، وتنتقد فئويتها وضيق أفقها، وقصر نظرها، تنطلق هي نفسها من هذا المبدأ. فهي نفسها تكتب وتعيش ما يعبر عن هذه الضحالة في الفكر والممارسة والعنف المتنوع.

وللمتفاوتات التي يمكن الحديث عنها، تبقى قليلة ومحدودة... فالاتهامية في إطارها التهكمي والاعلامي والتجريحي، تكاد تكون موزعة بالتساوي بين الجميع. ومن هنا لانجد فكراً يُقرأ في صيغته الواقفية، خارج إطار الايديولوجيا البارزة الملامح وتكاد الأمثلة التي يمكن ذكرها هنا لاتفي بالغرض.

ووفقاً لهذا التصور يصمت - باستمرار - النص المكتوب عن حقيقة مكوناته، لأن الأسئلة الفاتحة الموجهة إليه، إما أن تقمع، أو يحظر طرحها. أو تقيّم سلبياً. فالنموذجية التي يحتفل بها، ويحتفي بها نص ما، هنا، ضمن إطار الفكر العربي، هي افتخارية، أعني بها مسلّحة بايديولوجيا صدامية أكثر مما تكون مخاطبة للعقل المنفتح.

فالسؤال في صيغته التأويلية السؤال الذي لايكفي بمغازلة موضوعه أو مدح مرسله وغائيته أو مطالبته أن يوضح نفسه أكثر، كي يكون مرغوباً فيه أكثر، أو يعظّم أكثر بأكثر، وإنما يواجهه ويداهمه في (عقرداره). لايدق بابه من موقف السائل بل من موقف العارف. لايتوقف عند حدود السؤال/ التوضيح بل يتجاوزه ليخترق حقيقة - التوضيح التاريخية والاجتماعية نفسها لامن باب إلغاء هذه الحقيقة، وإنما من باب أن ليس هناك ما تم وضعه واعتبر حقيقة فما كان ليس داخلاً في إهاب الماضي بقدر ما يدخل في تكوين كل منا وبقدر ما يؤسس لوجوده المعنوي والاجتماعي والثقافي فينا، ولهذا فهو يساهم في بنائنا فكرياً وسيكولوجيا وغير ذلك فكيف أكتشف نفسي، وأنا أجهل ما يكون نفسي داخل هذه الأطر؟

كيف يكون هناك نص كامل ـ دفعة واحدة ـ وهو ينتج وسائل ومؤثرات، ويحور ويدور به ويفسر على أكثر من صعيد، حيث يمارس من خلال قوى اجتماعية قمعاً معيناً أو عنفاً مبرمجاً ضد قوى أخرى، وفي الوقت نفسه، يقال عنه هنا وهناك أنه نص فوق كل شبهة وكل نقد، وكل سؤال؟ السؤال المرتجى هنا هو ذلك الذي يضيء النص الموضوع أو ينهضه على قدميه بشكل ما ويتمعن فيه كي يشعر صاحبه أنه يتعامل مع ما يؤثر فيه ويقتنع به أو لايقتنع به، انطلاقاً من معرفة حقائق تتعلق به: الإطار التاريخي الاجتماعي الثقافي البيئي الوظيفي...إلخ والفكر الذي يسوسنا أو نتداوله فيما بيننا هو فكر (حظائري) فكر مقسّم إلى خانات ولذلك تكون أسئلته متطابقة مع علاماته وحظائريته. فالمختلف مع السلفي الديني هو ملحد، أو منافق أو زنديق أو كافر والمختلف مع القومي هو شعوبي أو متآمر أو عميل أو عدمي في قوميته أو اقليمي ضيق الأفق.

والمختلف مع الماركسي هو منحرف، ورجعي، أو برجوازي صغير، أو انتهازي، أو كاوتسكي، أو تروتسكي.. الخ وتصبح هذه التهم مقاييس، أحكاماً، لقياس الآخرين، وتأتي التصنيفات على ضوء الموضوع سابقاً، والأسئلة التي تطرح نفسها لا تتجاوز حدود هذه المقاييس. فمفهوم الملحد مثلاً، يشمل كل من يتجاوز حدود الارثوذكسية، ومفهوم المنحرف «الماركسي» يشمل كل من يتجاوز الماركسية في صيغتها الدوغمائية المذهبية ومفهوم الشعوبي، هو كل من يخالف القومي «الشوفيني» في أحكامه ومقاييسه «البروكروستية»[1] والفكر الذي يمدح

(1) الماركسي بنظر السلفي ملحد ـ والسلفي بنظر الماركسي متطرف ورجعي، والقومي بنظر السلطي ناقص الإيمان، والماركسي بنظر القومي شعوبي غالباً، ولكن قد يظهر الماركسي نفسه مرفوضاً على الأصعدة كافة، ومن قبل التيارات الفكرية، كلها نظراً لقراءاته، الخصبة والمعاصرة لنصوص الماركسية، كما في حال (سمير أمين) فهو تروتسكي ومحرف في نظرالأثوذكسية الماركسية. وملحد إسلامياً، وحتى مرفوض، قومياً لدى الكثيرين من المثقفين العرب المتقومنين. وكذلك في حال (محمد اركون) فهو خطير على الإسلام، وقد أحل سفك دمه الإسلام الأصولي، ومدافع حميم عن الغرب، ومرفوض ماركسياً غالباً، بدعوى اسلاميته، ومعزول قومياً بدعوى (غربويته). انظر حول نص الحوار مع (اركون) في مجلة (الكرمل) ـ العدد /34/ 1989.

ذاته فقط، ويمنح نصوصه، نصوصية مقدسة، أو طوطمية وتابوية، أو تماميّة سمات وصفات، لا يقتصر على الإسلامي السلفي منه فقط، وإنما يتجاوزه ـ كما قلنا سابقاً ـ ويشمل كافة الحقول الأخرى..

وهذا يعني أن اغلاقية النص، أو «تقديسه» نتلمسهما في النص القومي والماركسي الممهور بالذرائعية!

ولا يبدو النص القومي في إطار تداوله العربي، تمظهراً باستقلالية فكرية معينة، فهو ــ في معظمه ــ ملحق بتوجهات السلطة، بفكرة الحزب القائد وأحاديته المطلقة. وكذلك فإنه في جانب آخر منه، يفسر كل ما يتناوله ضمن إطار المتماثل معه، أو الرافض له، من موقع عدم تطابقه مع خصوصياته، فالدين ملحق بالنزوع والانتشار القوميين. أو أن القومية هي التي تعلن عن سيادتها في منحاها الثقافي، أو يمتزج الدين بالقومية العربية، مع تجاهل قليل أو كثير للخصوصيات الأخرى، التي تشير إلى أقليات، أو اثنيات قومية موجودة في الوطن العربي. والشعور القومي هو الذي يؤلف نصه «ويقومنه» في إطار خصوصيته الضيقة، متعصباً له، لا محل فيه لكل ما يخالف «وخاصة الماركسي» الذي يتهم هنا بالشعوبية، وبالتوطؤ مع الفكر المستعمر، أو التخريب لكل وعي قومي[1] والنص الماركسي يثير اشكالية مركبة. فهو في الوقت الذي يعلن عن قدرته الاستيعابية على احتوار كل فكر آخر، والتكيف مع كل ظرف وعصر أو مجتمع، كونه ينطلق من الواقع الملموس نراه من جهة أخرى، يحتفظ بمثالية موقعنة من خلال الاختزاليات التي تعرض لها، وخاصة بعد وفاة لينين، وبالدرجة الأولى بعد ثلاثينات هذا القرن. فالنص الماركسي فُصّل من جديد، واختزل وفق مواصفات ستالينية وأصبحت الدوغمائية في مركزيتها الستالينية «المسفيتة» سابقاً لدى الكثيرين، بل الأغلبية، والاستثناءات قليلة جداً، في الساحة الثقافية العربية الحديثة والمعاصرة. وأصبح التاريخ لحظي في سياقه

---

(1) إن أعمال: محمد عمارة القومية وكذلك نديم البيطار، وحافظ الجمالي، وعصمت سيف الدولة، تدخل ضمن هذا الإطار.

الستاليني «الخماسي» هو النموذج المحتذى، لدى أقطاب الماركسية والمشتغلين فيها، وارتقى النص الماركسي المفصّل/ المختزل إلى مصاف النموذج المطلق، الذي يحوي كل الإجابات الاجوبة، على كل الأسئلة الراهنة والمستقبلية. وبات التنبؤ بالمستقبل صفة له. ومن ثم بات كل سؤال حول مدى حقيقة النص، وهل هو علمي، وما مدى علميته، وكيف يتكيف مع المجتمعات، وكيف يجيب على كل الأسئلة، وهو يرتبط بواقع معين نسبي الخ يقيم بوصفه تآمرياً واستعمارياً أو يخدم الرأسمالية وربيبتها الرجعية المحلية. وهكذا تحول هذا النص إلى نص النصوص في شموليته الكونية ـ حسب زعم حرّاسه وأقطابه وساسته ـ وأصبح ما كان ملحقاً لكي يتوضح ـ بما هو كائن في هذا النص ـ وما سيكون مضافاً إليه، فهو (المعهود) الذي يُلحق به كل ما يليه، والمألوف الذي يربط كل ما يخالفه، أو ينبذه.

وهكذا تصبح لا عقلابية الجواب الصامت معقلنة، أي ما سكت عنه النص، أو صمت عنه، حيث لا وجود لجواب يطرحه عليه واقع مغاير، سواء، بشكل كلي أو جزئي، وهو في صيغته الدوغمائية لا يقبل إلا ما يتناسب مع مقاييسه، فلا محل لسؤال يكشف عن محدوديته، لأنه في صياغته الانشائية التأليفية، يقدم نفسه، باعتباره النص الوحيد الذي يكشف عن حقيقة كل ما عداه، وحقيقة ما يخالفه خلاف أي نص آخر، حيث يتهم بكل ما يجعله ـ من وجهة نظره ـ خارج التاريخ، وخارج ا لمنطق، حتى ذا كان ينتمي إلى مناخه.[1]

ليتكلم السؤال إذاً:

---

(1) كما في حال (دراسات: ياسين الحافظ، وأحمد صادق سعد، والياس مرقص) ولعل دراسات الماركسي: سمير أمين، هي من أكثر الأمثلة حضوراً في هذا المجال. فهو في الوقت الذي استطاع اختراق (الطوطمية الماركسية)، أودوغمائيتها، ومنح النص الماركسي حضوراً لافتاً للنظر، توضيحاً واغناء وإضافة، وتهذيباً (انظر مثلاً: الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، وأزمة المجتمع العربي، وما بعد الرأسمالية... الخ) اتهم من قبل الغالبية العظمى من الماركسية (الماركسويين) العرب، بالتحريفية أو التروتسكية. ولكن معظم ما قاله، وجاء به، أثبت جديته، ومصداقيته الواقع وشهاداتهُ، هكذا يمارس التصلب العقلي استبدا ديته!

ليس القصد بذلك أن الفتوحات المعرفية، ترتبط بالأسئلة، وإنما لأن الأسئلة هي التي تهيء الفكر لكي يمارس وظيفته على أكمل وجه، أو تمنح العقل فعاليةً وظيفية وابداعية، تحرر الجواب من وهمه المعقلن.

فالنص العربي «بكافة تنويعاته» الذي ما يزال يتكلم بلسان لا ينتمي إلى كيانه المعاش إلا نادراً، أعني به، يعبر عن مناخ ليس من صنف مناخه، وعن واقعٍ، يعاش به، دون أن يعيش فيه، كحقيقة واقعة. آن له أن يفسح المجال واسعاً للسؤال أن يلقي بكاهله، بثقله المعرفي المداهم، في التاريخ، والواقع لكي يصعد بالنص في جديته لاحقاً، إلى مستوى العصر في مطلع الألفية الثالثة، ولكن كيف يخرج السؤال المرتجى من فكر مراقب، ولسان مقيد؟

الفهرس

حلب – سورية – ص. ب 6333 – BP. 6333 ALEP SYRIA

هاتف: 4468875 (21) – فاكس: 2222510 (21) 00963



إبراهيم محمود

- باحث من سوريا - القامشلي
- إجازة في الفلسفة - جامعة دمشق 1981.
- نشر كثيراً من مقالاته وأبحاثه في كبريات المجلات العربية تتناول حقولاً معرفية شتى: فلسفية وإجتماعية ودينية وتاريخية، وترجع بداياتها إلى أواخر السبعينات في مجلة (المسيرة) اللبنانية المحتجبة.
- صار يركز منذ سنوات على الجانب الأنتروبولوجي في التاريخ الإسلامي خصوصاً، مستفيداً من الفتوحات المعرفية المعاصرة.

ومن مؤلفاته التي أثارت كثيراً من الجدل ومازالت:

- البنيوية كما هي 1991
- الجنس في القرآن 1994
- البنيوية وتجلياتها 1994
- الهجرة إلى الإسلام 1995
- أئمة وسحرة 1996
- جغرافية الملذات 1998
  الجنس في الجنّة
- الفتنة المقدّسة 1999
- المتعة المحظورة 2000
- تقديس الشهوة 2001
  الرموز الفلكية في النص القرآني
- أقنعة المجتمع الدمائية 2001

جماليات الصمت

في أصل المخفي والمكبوت



لا يعرف الصمت إلا أهلوه.

فلا صمت إلا حين نتقن طرح الأسئلة التي تفتح آفاقاً للأجوبة، إلا حين نفكر، إلا حين نعاود طرح الأسئلة من جديد، ونوغل في فعل التفكير.

أن نعيش فضاء الصمت هو أن نتدارك حقيقة ما يقال، مغزى مانريد قوله.

ثمة متعة في الصمت تتجلى في غنى دلالاته وعمق معانيه، وطلاقة حدوده من الداخل.

ثمة من يخاف الصمت، لأن فيه فجاءة الأسئلة، ومباغتة اللامتوقع، لذلك يعيش على أبعد من الهامش، ويتحرك في حيز المحدود والمستهلك والمعتاد والمذرور دون جدوى.

وهذا الكتاب محاولة مقاربة للصمت، معاينة له، استنطاق لحقيقة ما يكونه بغية الإفصاح عن مدى فاعليته فينا. خصوصاً راهناً، حيث المجتمع الموسوم بصخب الإجابات الجاهزة أو البديلة، وضوضاء الإشارات الموجهة، وكل ذلك يعدم خاصية التفكير الفعلية..

الكتاب كتاب جماليات الصمت، جمال الكائن فينا دون أن نستشعره، ولكنه يحرك كل ما هو أهل للإبداع وحقيقة ما يكونه الإنسان!

Designed by: JAMAL ABTAH

مركز الإنماء الحضاري CEC
CENTER- ESSOR ET CIVILISATION